إدوارد سعيد

تغطية الإسلام

ترجمة: محمد كرزون



اسم الكتاب: **تغطية الإسلام**

المؤلف: **إدوارد سعيد**

المترجم: **محمد كرزون**

عدد الصفحات:

القياس: **14.5 ❖ 21.5**

100 / 2011 م – **1430** هـ



سورية - دمشق - ص ب 4650

تلفاكس: 2314511 11 963 +

هاتـــف: 2326985 11 963 +

E-mail: ninawa@scs-net.org
www.ninawa.org

العمليات الفنية:

التنضيد والإخراج والطباعة وتصميم الغلاف

القسم الفني - دار نينوى

لوحة الغلاف:

إدوارد سعيد

تغطية الإسلام

كيف تقرر وسائل الإعلام وخبرائه طريقة رؤيتنا لبقية العالم

ترجمة

محمد كرزون



المقدمة

هذا الكتاب هو الثالث والأخير من سلسلة ثلاثية حاولت فيها معالجة العلاقة الحديثة القائمة بين عوالم الإسلام والعرب والشرق من جهة، وبين الغرب وفرنسا وبريطانيا، ولاسيما الولايات المتحدة، من الجهة الأخرى. و(الاستشراق) أكثر هذه الكتب عمومية إذ يتقفى أثر شتى أطوار العلاقة بين الطرفين بداية بغزو نابليون لمصر، مروراً بالفترة الاستعمارية الكولونيالية الرئيسة ونشوء الدراسات البحثية الاستشراقية الحديثة في أوربا خلال القرن التاسع عشر، وصولاً إلى أفول السيطرة الإمبراطورية البريطانية والفرنسية عن الشرق بعد الحرب الكونية الثانية وانبثاق الهيمنة الأمريكية هناك لاحقاً. ويرتكز (الاستشراق) كذلك على موضوعة أساسية هي دمج المعرفة بالقوة.[1] ويقدّم كتابي الثاني (المسألة الفلسطينية) لتاريخ حالة الصراع بين السكان العرب الأصليين لفلسطين، بأغلبيتهم من الفلسطينيين المسلمين وبين الحركة الصهيونية (إسرائيل لاحقاً) التي كانت علّة وجودها وأسلوب اصطراعها مع الحقائق «الاستشراقية» لفلسطين غربيةً بمعظمها. كما سعت دراستي لفلسطين في هذا الكتاب إلى توصيف، كان أوضح مما ورد في (الاستشراق)، بالنسبة لما خفي تحت سطح الآراء الغربية عن الشرق – وفي هذه الحالة، توصيف النضال الوطني الفلسطيني لجهة تقرير المصير.[2]

أما (تغطية الإسلام) فموضوعه معاصر تماماً: فهو يتناول ردود الفعل الغربية، لاسيما الأمريكية، تجاه العالم الإسلامي الذي يُرى إليه منذ أوائل سبعينات القرن العشرين بوصفه موقعاً شديد الأهمية مع أنه، بحد ذاته، مصدر للمتاعب على نحو منفّر وبغيض، وإشكالي إلى حد بعيد. ومن بين مسببات هذه الرؤية شعور حاد في الغرب بنقص تزويد الطاقة والبترول مع تركيز بؤرة أسباب هذا النقص على النفط العربي والإيراني ومنظمة الدول المصدرة للنفط (أوبيك)، مع ما أحدثه ذلك من اضطرابات في المجتمعات الغربية على شكل زيادة في التضخم وفواتير بترولية باهظة كانت ترتفع بشكل دراماتيكي، مضافاً إليها تعزيز الثورة الإيرانية وما تلاها من أزمة الرهائن الأمريكيين للدليل المقلق على ما دعي لاحقاً بـ «عودة الإسلام». وهناك أخيراً نهوض التيار القومي الراديكالي في العالم الإسلامي والشؤم الخاص الذي ارتبط بهذا النهوض، أي عودة تنافس القوى العظمى هناك. ومثالنا على الحالة الأولى الحرب العراقية - الإيرانية، بينما يشكل التدخل السوفييتي في أفغانستان والاستعدادات الأمريكية لإرسال قوات تدخل سريع إلى الخليج مثالاً على الحالة الثانية.

وبرغم أن التورية التي يخفيها عنواننا (تغطية الإسلام Covering Islam) في ثناياه سوف تتضح لاحقاً أمام من يتابع قراءة الكتاب، فإنه من الجدير أن نورد شرحاً بسيطاً في مستهله: فإحدى النقاط التي أثيرها هنا وفي (الإستشراق) هي أن مصطلح «الإسلام» المستخدم حالياً يبدو وكأنه يعني دلالياً أمراً بسيطاً واحداً، بيد أنه في الحقيقة تخيل في جانب منه وتسمية نمطية أيديولوجية في جانب آخر، ودلالة في حدودها الدنيا على تسمية لديانة تُدعى الإسلام في جانب ثالث. وليس ثمة رابط مباشر وحقيقي بين كلمة «الإسلام» المستخدمة الآن في الغرب وبين الحياة شديدة التنوع والاختلاف المعاشة ضمن عالم الإسلام بملايينه الثمانمائة

ومساحاته البالغة ملايين الأميال المربعة من المناطق الواقعة أساساً في قارتي أفريقيا وآسيا، والعشرات من مجتمعاته ودوله وتواريخه وجغرافياته وثقافاته. و«الإسلام»، من ناحية أخرى، خبر مزعج بالنسبة للغرب على وجه الخصوص لأسباب سأعرض لها في سياق الكتاب. وفي غضون السنوات القليلة الماضية لاسيما منذ أن لفتت أحداث إيران انتباه الأوربيين والأمريكيين بقوة، قامت وسائل الإعلام الغربية، بناءً على ذلك، بتغطية الإسلام: فأعملت فيه وصفاً وتشريحاً وتحليلاً، كما خصصت مناهج سريعة لتدريسه ودرسه وبالنتيجة، قامت وسائل الإعلام تلك بجعله «معروفاً».

على أن هذه التغطية كما أوحيتُ لتوي - مضافاً إليها أنشطة البحاثة الأكاديميين ودراسات الإستراتيجيين الجيوسياسيين الذين يتحدثون عن «هلال الأزمة» والمفكرين الحضاريين الذين يندبون «انحطاط الغرب وأفول نجمه» - هي تغطية كاملة شاملة ولكن على نحو مضلّل، إذ منحت مستهلكي الأخبار الغربيين شعوراً بأنهم فهموا الإسلام واستوعبوه دون أن تعلمهم في الآن ذاته بأن قدراً كبيراً من معلوماتها يرتكز على ما هو بعيد كل البعد عن موضوعية مادتها الإخبارية وحياديتها. ففي العديد من أمثلة هذه التغطية، يحلل الإسلام ارتكاب الأخطاء ويبيحها بل يجيز كذلك التعبير عن عنصرية غير مقيدة وبغض حضاري بل وعرقي وعداءٍ عميق رغم أنه، للمفارقة، غير مفهوم السبب. حدث كل هذا باعتباره جزءاً مما يفترض به أن يكون تغطية عادلة ومسؤولة ومتوازنة للإسلام. وبصرف النظر عن حقيقة أنه لا الدين المسيحي ولا اليهودية - اللتين مرت كلتاهما بتجارب إحيائية (أو «عودة») ملفتة - قد عوملتا بمثل هذه الطريقة الشديدة الانفعالية، فإنه ثمة فرضية لا تقبل النقاش تقول بأنه بالإمكان توصيف الإسلام بخصائص غير منتهية، عبر حفنة من الصيغ المبتذلة أو

الكليشيهات العامة الرعناء المتكررة، وأنه بالإمكان القول دائماً بأن الإسلام المحكي عنه أمر واقعي ومستقر، هناك، حيث تصادف وجود مصادرنا النفطية.

وجنباً إلى جنب مع هذا النوع من التغطية الإعلامية مرّ الكثير من التعتيم الإعلامي: فعندما تطرح صحيفة (نيويورك تايمز) تفسيرها للمقاومة الإيرانية القوية والمفاجئة للغزو العراقي، تلجأ إلى صيغة تتحدث عن «الولع الشيعي بالشهادة»، فتستدعي مثل هذه الصيغ والتعبيرات من الناحية الشكلانية السطحية قدراً معيناً من استحسان القارئ ولكنني أعتقد في الواقع أنها تستخدم لتغطية قدر يسير من جهل أعظم، ففي أغلب الأحيان يوفد المراسل إلى بلد غريب دون أن يكون قد قام بأي تحضيرات مسبقة أو دون أن يكون لديه أدنى خبرة بتلك البلد، وذلك فقط لأن هذا المراسل /المراسلة بارع في سرعة التقاط المعلومات أو لأنه صدف أن كان موجوداً قرب تلك البلد التي تحتل أخبارها الصفحات الأولى في الصحف الغربية. إذن، عوضاً عن محاولة زيادة عملية البحث أكثر في شؤون البلد المعني، يتلقف المراسل ما يقع جاهزاً بين يديه ويتشبث به، والذي عادةً ما يكون كليشيه أو فكرة ممجوجة أو فقرة قصيرة من حكمة صحفية من غير المحتمل أن يقاوم القراء في وطنه إغرائها. فلم يكن مستغرباً، رغم وجود نحو ثلاثمائة مراسل في طهران إبان الأيام الأولى لأزمة الرهائن الأمريكيين من دون أن يكون بينهم من يتحدث الإيرانية، أن جميع التقارير الصحفية القادمة من هناك كانت في تغطيتها لأحداث إيران تكرر نفسها أساساً وعلى نحو مهلهل، وفي هذه الأثناء بالطبع كانت هناك أحداث وعمليات سياسية أخرى في إيران لم يكن من السهل توصيفها أمثلة عن «العقلية الإسلامية» أو «العداء لأمريكا»، كانت تجري وتمر مرور الكرام دون أن يلحظها أحد.

وبين هذا وذاك، بين تغطية الإسلام والتغطية عليه، كاد هذان النشاطان أن يمحيا المأزق الذي يشكلان أعراضه: أي المشكلة العامة المتمثلة في المعرفة والعيش في عالم أصبح من التعقيد والتنوع بحيث لم تعد عمليات التعميم السريعة والبسيطة فيه أمراً هيناً. فالإسلام حالة نموذجية و، لأن تاريخه في الغرب قديم جداً ومعروف جيداً، هو حالة خاصة في الآن ذاته. وأعني بهذا أن الإسلام، شأنه في ذلك شأن عالم ما بعد الاستعمار، لا ينتمي لأوربا ولا ينتمي، على غرار اليابان، لمجموعة الأمم الصناعية المتقدمة، بل ينظر إليه أنه يقع ضمَن نطاق «منظورات التطور» التي هي طريقة أخرى للقول بأن المجتمعات الإسلامية كانت تعتبر في ثلاثة العقود الماضية على الأقل في أمسّ الحاجة إلى «الحداثة». وأيديولوجيا الحداثة هذه أنتجت طريقة لرؤية الإسلام، الذي كانت ذروته ممثلة بصورة شاه إيران منذ أن كان في أوجه كحاكم «حديث» وحتى انهيار نظامه، بأنه السبب لما كان ينظر إليه تعصباً وتديناً متكلّفاً قروسطين.

ومن جانب آخر كان الإسلام يمثل دوماً خطراً على الغرب من نوع خاص لأسباب بحثتها في (الاستشراق) وأعيد هنا بحثها ثانية. فليس بالمستطاع الحديث عن أي مجموعة دينية أو ثقافية أخرى بمثل هذه النبرة التوكيدية التي يجري الحديث بها الآن عن الإسلام بأنه يمثل تهديداً للحضارة الغربية، وليس صدفة أن الإضطرابات والتحولات الدراماتيكية المفاجئة التي يشهدها العالم الإسلامي راهناً (وهي ترتبط بعوامل اجتماعية واقتصادية وتاريخية أكثر من ربطها أحادي الجانب بالديانة الإسلامية) قد عرّت محدودية الكليشيهات الاستشراقية الساذجة حول المسلمين «الجبريين»، لكن دون أن يؤدي ذلك في الوقت ذاته إلى خلق أي بديل آخر يحل محل تلك الصيغ المبتذلة الغربية، ما خلا حنين ماضوي إلى الأيام الخوالي حينما كانت الجيوش الأوربية تبسط سيطرتها على كامل

رقعة العالم الإسلامي تقريباً، من شبه الجزيرة الهندية إلى شمال إفريقيا. والنجاح الذي حققته مؤخراً كتب وصحف وشخصيات عامة تجادل لمصلحة إعادة احتلال منطقة الخليج العربي مبررة ذلك بالإشارة إلى «بربرية الإسلام» هو جزء من هذه الظاهرة. ولعله ليس أقل لفتاً للانتباه ما شهدته الأزمنة السابقة من ظهور، أضاف إلى السمعة الأمريكية ما أضاف، لـ «خبراء» باحثين مثل النيوزيلندي جـ. ب. كيلي الأستاذ الجامعي السابق لمادة التاريخ الإمبريالي في جامعة ويسكونسين والمستشار السابق للشيخ زايد بن سلطان رئيس إمارة أبو ظبي[3]، الذي ينتقد حالياً المسلمين ومن يتساهل معهم من الغربيين الذين، خلافاً لكيلي، باعوا أنفسهم لعرب النفط. لم يكن لأي دراسة نقدية ككتابه ما تقوله حيال رجعيته المفاجئة في صراحتها، والواضحة في المقطع الأخير الجدير بأن نقتطفه هنا لما يبديه من رغبة خالصة في الغزو الإمبريالي ومواقف راديكالية مبطنة:

تُرى كم يمكن أن يكون قد تبقى من زمن أمام أوربا الغربية لتبقى محافظة على إرثها الإستراتيجي الواقع شرق قناة السويس أو كي تستعيده؟هذا ما يستحيل التنبؤ به، فعندما حافظت الإمبراطورية البريطانية على وجودها في مستعمراتها أي منذ العقد الرابع أو الخامس من القرن التاسع عشر حتى منتصف العشرين، ساد الهدوء والسكينة البحار الشرقية وسواحل المحيط الهندي الغربية، ولا يزال يسود تلك المناطق هدوء عابر هو ليس إلا بقية باقية من ذلك النظام الإمبراطوري القديم. ولكن إن كان تاريخ أربعمائة أو خمسمائة السنة الماضية يدل على شيء فإنه يدل على أنه لا يمكن لهذا السلام الهش أن يدوم طويلاً، فمعظم بقاع آسيا ترتد سريعاً نحو الاستبداد والطغيان ومعظم مناطق إفريقيا تنحدر باتجاه البربرية - أي باختصار إلى الحالة التي كان الأفارقة عليها عندما أبحر فاسكو دى غاما حول رأس الرجاء الصالح أول مرة ليضع

حجر أساس الهيمنة البرتغالية على الشرق... ما تزال عمان مفتاح قيادة الخليج العربي والتحكم به، وما تزال ممراتها البحرية، كما هي حال عدن، مفتاح العبور إلى البحر الأحمر، وقد رمت القوى الغربية أحدهما للتو برغم أن المفتاح الآخر لا يزال في متناولها. أما إن كانت تمتلك الشجاعة الكافية للتشبث به، على غرار ما فعل ذلك القبطان البرتغالي منذ زمن بعيد، فهذا أمر ما نزال نترقبه[4].

مع أن اقتراح كيلي، بأن الاستعمار البرتغالي في القرنين الخامس عشر والسادس عشر أنسب دليل للسياسيين الغربيين المعاصرين، قد يصعق بعض القراء باعتباره اقتراحاً غريباً، فإن تبسيطه للتاريخ هو الأكثر تمثيلاً للمزاج الغربي السائد حالياً؛ فالاستعمار جلب الهدوء كما يقول، وكأن إخضاع ملايين البشر واستعبادهم يرقى لما ليس أدنى من مرتبة أنشودة رعوية رومانسية أو كأنما كانت تلك الفترة أسعد أيام حياتهم. وأما إهانة مشاعرهم وتشويه تاريخهم وإتعاس أقدارهم فليست بأمور ذات بال طالما «أننا» قادرون على الاستمرار في الحصول على ما هو مفيد لنا - موارد ثمينة ومناطق استراتيجية جغرافياً وسياسياً وأعداد هائلة من اليد العاملة المحلية الرخيصة، وأما استغلال بلدان في إفريقيا وآسيا بعد قرون من الهيمنة الاستعمارية فيغفله كيلي لأنها ارتدت نحو البربرية أو الاستبداد، ولم يتبقى من طريق سالكة بعد حدوث ما وصفه بالتنازل الجبان الذي قدمه نظام الهيمنة الإمبراطوري القديم سوى القيام بغزوة جديدة. ويكمن وراء هذه الدعوة الموجهة للغرب للاستيلاء على ما هو حق «لنا» احتقار وازدراء تامّين للثقافة الإسلامية المحلية في آسيا التي يتمنى «علينا» كيلي أن نحكمها.

لندع الآن جانباً ودونما نزق هذا المنطق الأعوج في كتابات كيلي الذي أكسبه احتضاناً معتبراً لدى الجناح اليميني الفكري في أمريكا ابتداءً بـ وليام

ف بكلي وانتهاءً بصحيفة (نيوريببلِك). فالأمر المثير أكثر في الرواية التي يقدمها هو تفضيله المباشر لحلول شاملة لمشاكل تفصيلية معقدة على أي شكل آخر، خصوصاً عندما تستدعي هذه الحلول اتخاذ إجراءات عنيفة ضد الإسلام، في حين أنه لا أحد غيره يتحدث عما يمكن أن يحدث داخل اليمن مثلاً، أو في تركيا أو منطقة البحر الأحمر، في السودان أو موريتانيا أو حتى مصر؛ فالصمت يسود الصحافة المنشغلة بتغطية أزمة الرهائن الأمريكيين، والصمت مطبق في الجامعات المشغولة بإسداء النصح لعمالقة صناعة النفط والحكومة حول كيفية التنبؤ بالتوجهات في منطقة الخليج وتياراتها، والصمت سيد الموقف لدى الإدارة الأمريكية التي تبحث عن معلومات لا يدلنا على جهة العثور عليها سوى أصدقائنا في المنطقة (مثل شاه إيران أو أنور السادات)، أما «الإسلام» فلا يتعدى كونه ذلك الطرف الذي يحتجز احتياطيات الغرب النفطية لديه، وما عدا ذلك لا يهم ولا يستحق الانتباه منا سوى القليل القليل.

وفيما يتعلق بحالة الدراسات والأبحاث الأكاديمية الراهنة عن الإسلام، فليس هناك الكثير مما يمكن العثور عليه لإصلاحه وتقويمه لأن موقع الحقل الأكاديمي إجمالاً هامشي نوعاً ما بالنسبة للمشهد الثقافي الأمريكي العام. أما في المجالات الأخرى فتقوم الحكومة والشركات بإلحاق هذه الدراسات بسهولة زميلاً استشارياً جديداً لها، مما يؤدي عموماً إلى تجريد الحقل الأكاديمي من أهليته في تغطية الإسلام تغطيةً قد تخبرنا عن جوانب فيه أكثر جوهرية مما ندركه نحن فيما تحت قشور المجتمعات الإسلامية. ثم إضافة إلى ذلك هناك كثير من المعضلات والإشكالات الطرائقية والمنهجية والفكرية التي ما تزال بحاجة إلى أن يتم التوافق عليها والتوصل إلى حلول بشأنها: فهل هناك شيء يمكن أن ندعوه بـ «السلوك» الإسلامي؟ وما الذي يربط الإسلام في مستوى الحياة اليومية المعاشة

بالإسلام على مستوى العقيدة في مختلف المجتمعات الإسلامية؟ وكم «الإسلام» كمفهوم مفيد في الواقع في فهم المغرب والسعودية وسوريا واندونيسيا؟! إذا اتفق وأن أدركنا - عل نحو ما لاحظ العديد من الباحثين - بأنه يمكن رؤية العقيدة الإسلامية وهي تبرر الرأسمالية مثلما تبرر الاشتراكية وتبرر القتال والمواجهة بقدر ما تبرر القدرية والجبرية وتبرر الانفتاح على الآخر كما تبرر إقصاءه وإلغاءه، حينها سنبدأ بتحسس الهوة العظيمة القائمة بين التوصيفات الأكاديمية للإسلام (التي يصعب على وسائل الإعلام الامتناع عن العبث بها وتحويلها إلى صور كاريكاتورية) وبين الوقائع الخاصة المعاشة ضمن العالم الإسلامي.

ومع ذلك، ثمة إجماع على جعل «الإسلام» كبش فداء نلقي عليه تبعات ما لا يروقنا في العالم من نماذج سياسية واجتماعية واقتصادية جديدة؛ فالإسلام عند معسكر اليمين الأمريكي يمثل البربرية وعند معسكر اليسار ثيوقراطية قرون الظلام أما الوسط فلا يراه إلا ضرباً من الغرابة الكريهة المنفّرة. على أنه ثمة توافق بين جميع هذه المعسكرات بأنه برغم أن معرفتنا بالعالم الإسلامي ضئيلة لدرجة تدعو للاستغراب فإنه لا يوجد الكثير في ذلك العالم مما يمكن الموافقة عليه أو استحسانه، والقيمة الوحيدة عندهم الموجودة في الإسلام هي أساساً معاداته للشيوعية، إضافة للمهزلة الأخرى بأن هذه المعاداة المتنوعة الأشكال والألوان في العالم الإسلامي غالباً ما تكون مرادفاً لوجود أنظمة قمعية مناصرة للأمريكان؛ الرئيس الباكستاني في ضياء الحق خير مثال على هذه الحالة. وبعيداً عن أن يكون دفاعاً عن الإسلام - وهو مشروع غير وارد في نيتي بقدر ما هو غير مجدٍ لمقاصدي - يصف هذا الكتاب فوائد «الإسلام» على الغرب وعلى العديد المجتمعات الإسلامية، مع أن هذه الأخيرة استنفذت من بحثي وقتاً أقل من الأولى، وهكذا، فإن نقد مساوئ الإسلام في الغرب لا يستتبعه بأي

حال تغاضٍ عن هذه المساوئ وغفرانها في داخل المجتمعات الإسلامية، فالحقيقة تقول بأن الكثير - بل الكثير جداً - من المجتمعات الإسلامية تشرّع عمليات القمع ومصادرة الحريات الفردية والأنظمة غير الدستورية الفئوية غالباً، على نحو مزيف، أو تقوننها إفتائياً بالرجوع إلى الدين الإسلامي الذي لا يتحمل بهذا الصدد أي ملامة، مثله في ذلك مثل أي ديانة كونية عظيمة أخرى. كما يصدف أيضاً أن تكون مساوئ الإسلام مرتبطة في العديد من الحالات بالقوة والسلطة الغاشمة الفالتة من عقالها، للدولة المركزية.

ومع ذلك أعتقد أنه حتى لو لم نلق باللائمة على الغرب بخصوص كل الأمور غير الصحية السائدة في العالم الإسلامي فإنه علينا أن نكون قادرين على رؤية الصلة بين ما يقوله الغرب عن الإسلام وما فعلته شتى المجتمعات الإسلامية كردّ فعل على ذلك، فالعلاقة الجدلية القائمة بين هذين الأمرين (القول الغربي ورد الفعل الإسلامي) - على افتراض أن الغرب - سواء بوصفه قوة استعمارية سابقاً أو شريكاً تجاري حالياً، يمثل محاوراً شديد الأهمية بالنسبة للعديد من أطراف العالم الإسلامي - تمخّض عنها نمط جديد من العلاقات أطلق عليه توماس فرانك وإدوارد ويسباند اسم «سياسة الكلمات»[5] والتي يهدف هذا الكتاب إلى تحليلها وتفسيرها. فالمماحكة والأخذ والرد بين الغرب والإسلام، والتحدي والرد عليه وفتح الباب أمام فضاءات خطابية معينة وإغلاقها أمام أخرى: كل هذه الأمور تكوّن «سياسة الكلمات» التي يقوم كل طرف عبرها بابتداع ظروف وتبرير أفعال وإجراءات وإعاقة خيارات والضغط على الآخر كي يتبنى بدائل محددة. وبذلك عندما استولى الإيرانيون على السفارة الأمريكية في طهران كانوا يردون ليس فقط على لجوء الشاه السابق إلى الولايات المتحدة، بل أيضاً على ما كانوا يدركون أنه تاريخ طويل من الإذلال الذي أنزلته بهم

القـوة الأمريكيـة الغاشمـة: فالأفعـال ألأمريكيـة الـسابقة «كلّمتـهم» عـن تـدخلات متواصـلة في حيـواتهم فقـاموا بالنتيجـة، مـدفوعين بـشعورهم كمسلمين بأنهم كانوا سجناء في وطنهم، باعتقال أمـريكيين واحتجازهم، في منطقة أمريكيـة، أي الـسفارة الأمريكيـة. وبـالرغم مـن أن الأفعـال ذاتها هـي التي صنعت هذه النتيجة، فإن الكلمـات وإيحاءات القـوة الـتي ألقت بظلالها عليها هـي الـتي مهدت الطريـق أمـام تلـك الأفعـال وجعلت إمكانيـة حدوثها واردة جداً.

ولهذا النموذج من العلاقات، على ما أخال، أهميـة عظيمـة جداً كونـه يشدد على العلاقة الوثيقة بين اللغة والواقع السياسي، على الأقل بقدر مـا يتعلق الأمر بالمناقشات والأبحـاث حـول الإسـلام. إن أصـعب مـا يجبر معظم خبراء الإسـلام الأكـاديميين علـى الاعـتراف بـه هـو أن مـا يقولونـه ويفعلونـه بوصـفهم باحثين يوضّـب بأكمله ضـمن سـياق سياسـي، وفي بعـض الحـالات ضـمن سـياق سياسـي منفّـر، فكل شـيء يتعلـق بدراسـة الإسـلام في الغـرب المعاصر مترع بالأهميـة الـسياسية، ولكـن يشق علـى أي كاتـب عـن الإسـلام، سواء كان خبيراً مختصاً أو غير خبير الاعـتراف بهذه الحقيقـة. ويفترض أن تكون الموضوعية ملازمـة للبحـث أو المقـال العلمـي حـول المجتمعات الأخـرى برغم التاريخ الطويل من الاهتمام السياسـي والأخلاقي والـديني الـذي تـشعر به كل المجتمعات، غربية كانت أم إسـلامية، حيال الـدخيل والمغاير والغريـب والمختلف؛ ففي أوربا على سبيل المثـال، جـرى العـرف علـى إلحـاق المستشرق بالمكاتـب الاسـتعمارية مباشـرة: ومـا بـدأنا نعرفـه لتونـا عـن مـدى التعـاون الوثيـق بـين العلـم والمعرفـة وبـين الغـزوات الاسـتعمارية (كمـا هــي حـال المستشرق الهولندي المبجل سنوك هُرغرونيـه الـذي اسـتغل الثقـة الـتي منحـه إياها المسلمون في تخطيط وتنفيذ الحـرب الهولندية الوحشية ضد الـشعب السومطري المسلم[6]) هـو تـنويري ومحـبط في الآن ذاتـه. ومـع ذلـك مـا تـزال

الكتب والمقالات تواصل كيل آيات المديح والإطراء على الطبيعة غير السياسية للمعارف الغربية وعلى ثمار المعارف الاستشراقية، وقيمة ما تتحلى به من خبرة موضوعية. وفي الآن ذاته، لا يوجد إلا فيما ندر خبير في «الإسلام» لم يسبق له أن كان مستشاراً أو حتى مستخدماً لدى الحكومة أو مختلف أنواع الشركات ووسائل الإعلام. ما أبتغي قوله هو أن هذا التعاون ينبغي الاعتراف به وأخذه بالحسبان، ليس لأسباب أخلاقية فحسب بل لأسباب فكرية كذلك.

دعونا نقرّ بأن أي خطاب بحثي أو إعلامي إن لم يكن مبسطاً وسطحياً على نحو مطلق فمن المؤكد عندها أنه سيكون متلوناً بالظرف السياسي والفكري الذي ينتج عنه: تصحّ هذه الحالة على الشرق مثلما تصح على الغرب. ونظراً للعديد من الأسباب المثبتة، لا نبالغ كثيراً إن قلنا بأن لجميع الأبحاث عن الإسلام ارتباط مصلحي بسلطة أو قوة معينة. ومن ناحية أخرى لا أقصد أن جميع الأبحاث أو الكتابات عن الإسلام عديمة الجدوى لهذا السبب، بل على العكس تماماً، فأنا أظن بأن فائدتها أكثر من عدمها وبأنها شديدة الإيحاء باعتبارها مؤشراً على المصلحة التي تخدمها. وليس بمقدوري أن أجزم فيما إذا كان ثمة شيء يدعى بالحقيقة المطلقة أو المعرفة الحقيقية الكلية في الأمور المتعلقة بالمجتمع الإنساني، فهذان الأمران قد يتحققان، في المجرد وليس في الواقع - وهي مسألة لم أجد صعوبة في تقبلها. ولكن الحقيقة بخصوص أمر كالإسلام في الواقع الراهن هي حقيقة نسبية لمن ينتجها. وسوف نلاحظ هنا بأن هذا الموقف لا يضع درجات للمعرفة وتطورها (جيدة - سيئة - عادية) ولا يتحكم بإمكانية قول الأشياء بدقة، بل يطالب ببساطة كل من يتحدث عن الإسلام أن يتذكر ما يعرفه أي تلميذ آداب غرّ: بأن كتابة أو قراءة نصوص عن الواقع الإنساني تبرز إلى حيز الوجود عوامل

أكثر بكثير مما يمكن لمقولات نمطية مقولبة «كالموضوعية» مثلاً أن تعلله (أو أن تبسط حمايتها عليه).

وهذا ما دعاني إلى أن أبذل ما في وسعي كي أتعرف على الظرف الذي تنشأ عنه الأحكام وأن أعرف لما يبدو هاماً ملاحظة شتى الجماعات في مجتمع ما التي تهتم بالإسلام ودراسته. فبالنسبة للغرب عموماً والولايات المتحدة على وجه الخصوص فإن تحشيد القوى الضاغطة تجاه الإسلام جدير بالملاحظة وملفت للنظر سواء تمثل هذا التحشيد بجماعات الغرب التكوينية الأساسية (الأكاديميات، الشركات، الإعلام، الحكومات) أو بالغياب النسبي للمعارضة أو الخروج عن الآراء القويمة التقليدية التي ابتدعها ذلك الغرب، مما ينتج عنه تبسيط شديد للإسلام بحيث يصبح ممكناً تحقيق أهداف نفعية جمّى من وراء ذلك، بداية بإثارة حرب باردة جديدة، انتقالاً إلى التحريض على الكراهية العرقية، مروراً بتعبئة الجيوش وتحشيدها بغية القيام بغزو محتمل، وليس انتهاءً بتشويه سمعة المسلمين والعرب[7]. والقليل من هذه الأهداف، كما أعتقد، تصب في مصلحة الحقيقة، وحقيقة هذه الأهداف يجري بالتأكيد إنكارها على الدوام؛ فنرى بدلاً من ذلك إطلاق لأحكام وخدمة لأهداف وطمس للحقيقة بساتر دخاني من الخبرة البحثية بل حتى العلمية. وثمة عاقبة ممتعة ومسلية وهي أنه ما إن تتبرع البلدان الإسلامية بأموال للجامعات الأمريكية لتمويل الدراسات العربية أو الإسلامية حتى تعلو صرخة حرية عظيمة حول التدخل الأجنبي في الشؤون الجامعية الأمريكية، ولكن إن تبرعت اليابان أو ألمانيا مثلاً فلا نسمع مثل هكذا احتجاج، أما تأثير ضغوط الشركات على الجامعات فهي أيضاً تعد عموماً من ضمن الأمور النافعة بطبيعتها[8].

وأخيراً لخشيتي أن أبدو شديد التطابق مع الكلبي الشكوكي (cynic) على نحو ما عرّفه أوسكار وايلد - بأنه ذاك الذي يعرف ثمن كل

شيء ويجهل قيمة أي شيء - ينبغي القول أنني أقر بالحاجة إلى رأي الخبراء المطلق، وبأنه يجدر بالولايات المتحدة كقوة عظمى أن يكون لديها مواقف وبالتالي سياسات تجاه العالم الذي ليس لدى القوى والدول الأصغر مواقف تجاهه، وبأنه ثمة أمل عظيم في تحسن الظرف الكئيب السائد راهناً. ومع ذلك فأنا لا أؤمن بمفهوم الإسلام بنفس القوة والصلابة التي يؤمن بها هنا عديد الخبراء والباحثين وصناع القرار وعموم المثقفين والمفكرين، بل على العكس من ذلك، إذ غالباً ما أفكر بأن «إسلام» هذه الأطراف طالما شكّل عقبة أكثر من أن يكون عوناً على فهم ما يحرك الناس والمجتمعات. على أن ما أؤمن به حقيقةً هو وجود حس نقدي ومواطنين راغبين في استعماله كي يتجاوزوا مجال الاهتمامات والمصالح الخاصة للباحثين الخبراء وما يتلقونه منهم من أفكار. فباستخدام المهارات النقدية لأي قارئ عادي في التمييز بين المعنى والهراء وبطرحه الأسئلة الصحيحة وتوقعه أجوبة غير خارجة عنها، يصبح بمقدور أي فرد أن يعرف الإسلام، أو عالم الإسلام ونساءه ورجاله وثقافاته التي تعيش فيه وتتحدث لغته وتتنفس هواءه وتنتج تواريخه ومجتمعاته، وعند هذه النقطة تبدأ المعرفة الإنسانية، وتبدأ المسؤولية الجماعية عن تلك المعرفة بتحمل عبئها وتنكبها. لقد دونت هذا الكتاب كي أدفع هذا الهدف إلى الأمام وأرقّيه.

نشرت صحيفتا The Nation وColombia Journalism Review أجزاءً من الفصل الأول والثاني من هذا الكتاب، وأنا ممتن بشكل خاص لروبرت مانوف الذي كان فترة توليه القصيرة جداً لقسم التحرير في الصحيفة الثانية، قد جعل منها إصداراً ممتعاً.

وفي أثناء تجميعي مواد أقسام الكتاب تلقيت عوناً مشهوداً من دوغلاس بولدوين وفيليب شحادة، وقام بول ليباري بتحضير المخطوطة

وإخراجها بشكلها النهائي مستخدماً كفاءته وبراعته الأدبيتين المعتادتين، وأنا ممتن لألبرت سعيد لمساعدته التي لم يبخل بتقديمها.

وأنا مدين فيما يخص النقد الفكري والملاحظات الحكيمة البناءة للعديد من الأشخاص الذين لم تسنح لي فرصة لقاء بعضهم مع أنهم أرسلوا لي أفكاراً ودراسات وتعليقات أفادتني كلها على نحو ما، وهم: فريد هاليدي وميريام روزين ووليام غريدر وايرفاند أبراهامين ووليام دورمن ومنصور فارنغ ونيكي كيدي وميلودي كيمل وتشارلز كمبول وستيوارت سكار.

وفي ذمتي دين خاص لرفيقي العزيز إقبال أحمد الذي أمدتنا ثقافته الموسوعية وحرصه الدائم بمؤازرة كبيرة خلال المراحل المربكة الشاقة. أما جيمس بك فقرأ مخطوطة الكتاب في إحدى أوائل نسخها وقدم لي مقترحات تفصيلية لماحة حول تنقيحه، مع أنه بالطبع غير مسؤول بتاتاً عن الأخطاء التي ما تزال فيه، ويشرفني أن أقر بمساعدته التي كان من المستحيل الاستغناء عنها. وقامت جيني مورتون من دار النشر (بانثيون بووكس) بتنضيد المخطوطة وتحريرها بذوق وتأن وحساسية مرهفة وأنا ممتن لها جداً وبودي كذلك أن أشكر أندريه سكيفرن لحذقه واهتمامه الفكري، وياله من صديق ومحرر وناشر مقدام جسور.

أما مريم سعيد التي أهدي هذا الكتاب لها، فقد حافظت فعلياً على مؤلفه حياً أثناء تدوينه، فمن أجل حبها ورفقتها وحضورها الباعث للحياة أتقدم بالشكر من شغاف قلبي.

إدوارد سعيد

نيويورك

تشرين الأول 1980



في العشرين من كانون الثاني عام 1981 غادر إيران أخيراً اثنان والخمسون أمريكياً الذين كانوا محتجزين في سفارة الولايات المتحدة الأمريكية مدة أربعمائة وأربعة وأربعين يوماً، ووصلوا بعد بضعة أيام إلى الولايات المتحدة التي رحّبت بهم بسعادة صادقة لبلد ترى أبناءها عائدين، وأصبحت «عودة الرهائن» ـ على نحو ماكُنيّت به ـ حدثاً إعلامياً دام أسبوعاً بأكمله وخصصت الكثير من ساعات البث التلفزيونية الحية المتكررة، المتطفلة، جياشة العواطف، عندما كان العائدون ينقلون إلى الجزائر وألمانيا ثم إلى منطقة ويست بونيت ومنها إلى واشنطن وفي آخر المطاف إلى مختلف بلداتهم في الوطن، ونشرت معظم الصحف والأسبوعيات الأمريكية ملاحق عن عملية العودة تراوحت بين تحليلات عملية عن كيفية التوصل إلى اتفاقية نهائية بين إيران والولايات المتحدة وما تضمنته تلك الاتفاقية، إلى الاحتفاء بالبطولة الأمريكية والبربرية الإيرانية، وبين هذه وتلك نُشرت تغطيات شخصية لمحن الرهائن التي غالباً ما بالغ في وصفها صحفيون مغامرون، وكان هناك أيضاً كما بدا عدد يدعو للقلق من المحللين النفسيين المتحمسين لتفسير ما كان يكابده الرهائن فعلياً أثناء احتجازهم. وبقدر ما جرت نقاشات جدية عن الماضي والمستقبل الذي يتجاوز مستوى الأربطة الصفراء التي خصصت بوصفها رمزاً للأسر الإيراني، كانت الإدارة الأمريكية الجديدة تضبط إيقاع تلك النقاشات وتحدّد تخومها: فركز تحليل الماضي على مدى اضطرار الولايات المتحدة إلى عقد (أو إن كان من

حقها أن تعقد) تلك الاتفاقية مع إيران؛ فشنت صحيفة نيوريببلك (عدد 31 كانون الثاني 1981) على نحو متوقع هجوماً ضد عملية إطلاق سراح الرهائن وإدارة الرئيس كارتر بسبب إذعانها لمطالب الإرهابيين ثم شجبت مجمل «الاقتراح المناقض للتشريع» الأمريكي القاضي بالتعامل مع المطالب والشروط الإيرانية، إضافة لاستنكارها استخدام وساطة الجزائر، الدولة «المتمرسة» جيداً في إيواء الإرهابيين وفي عمليات غسل تحرير الرهائن الذين يجلبهم هؤلاء الإرهابيون، وقُيّدت نقاشات المستقبل بإعلان إدارة ريغن الحرب على الإرهاب، الذي كان ينبغي عليه وليس على مسألة حقوق الإنسان، أن يصبح أولوية في سياسة الولايات المتحدة الخارجية، حتى لو بلغت حد «دعم الأنظمة القمعية المعتدلة» إن صدف وأن كانت حليفة لأمريكا.

وفي السياق ذاته كتب الصحفي بيتر ستيورات في جريدة كريستشان سينَس مونيتُر (عدد 29 كانون الثاني 1981) بأنه من المحتمل أن تخصص جلسات الاستماع في الكونغرس لـ «بنود اتفاقية تحرير الرهائن... ومعاملتهم في الأسر.. وأمن السفارة و[على سبيل الاستطراد] العلاقات الإيرانية - الأمريكية في المستقبل». وبتطابق شديد مع المدى الضيق المركز عليه من المشاكل والذي استشفته وسائل الإعلام إبان الأزمة (مع وجود بعض الاستثناءات) لم يكن هناك تمحيص متأن لما عنته الصدمة الإيرانية وما أوحت به بالنسبة للمستقبل وما يمكن تعلمه وأخذ العبر عنها. ففي 26 كانون الثاني أوردت صحيفة الصندي تايمز اللندنية بأنه قبل أن يغادر البيت البيض، قيل بأن الرئيس كارتر نصح الإدارة الأمريكية الجديدة بتركيز كامل انتباه الشعب الأمريكي على «بناء موجة من الاستياء ضد الإيرانيين»، وسواء كان هذا صحيحاً فعلياً أو لا فإنه يبدو أمراً جديراً بالتصديق في الظاهر طالما لم يكن يوجد أي مسؤول جماهيري أو حتى

بعض كتّاب الأعمدة والصحفيين ممن يهمهم إعادة تقييم ذلك التاريخ الأمريكي الطويل من التدخل في إيران وأنحاء أخرى من العالم الإسلامي. وكان ثمة الكثير من الحديث الدائر حول إنزال قوات أمريكية في الشرق الأوسط وتمركزها هناك، وعلى العكس من ذلك، بينما كانت القمة الإسلامية معقودة في الطائف في الأسبوع الأخير من كانون الثاني كانت وسائل الإعلام الأمريكية كلها، دون استثناء، تتجاهلها وتعتم عليها.

ورافق إطلاق الأفكار حول ضرورة القصاص والتأكيدات عالية النبرة على القوة الأمريكية إطناب سيمفوني متناغم حول محنة الرهائن وعودتهم المظفرة، فجرى في الحال تحويل هؤلاء الضحايا إلى أبطال (وهو ما أدى على نحو مفهوم إلى حالة إحباط لدى جماعات المحاربين والأسرى القدماء) ورموز للحرية، وتحويل محتجزيهم إلى ضواري بالكاد تشبه الإنسان، وعند هذا الحد أوردت صحيفة نيويورك تايمز على لسان رئيس تحريرها (في 22 كانون الثاني) ما يلي «ليعم غضبنا واشمئزازنا في هذه الساعات الأولى من تحرير الرهائن»، ثم وبعد تفكيره ملياً استدرك في عدد 28 كانون الثاني ليطرح السؤالين التاليين: «ما الذي ينبغي علينا فعله؟إن تدمير المرافئ أو إسقاط بعض القنابل قد يخيف عدواً عاقلاً. ولكن هل إيران عدو عاقل؟» ومما لا شك فيه، كما أورد فريد هاليدي في صحيفة لوس أنجلوس تايمز (25 كانون الثاني) أنه يوجد الكثير مما يمكن انتقاده في إيران، فالدين والاضطرابات الثورية المستمرة أثبتت عجزها على تزويد دولة حديثة بنوع من القرارات اليومية التي يمكن أن تفيد عامة الشعب، وعلى الصعيد العالمي كانت إيران معزولة وغير محصنة، ومن الواضح بالقدر ذاته أن الطلاب في السفارة الأمريكية لم يكونوا رفيقين بأسراهم، ومع ذلك لم يبالغ الأسرى الاثنان والخمسون لدرجة أن يقولوا بأنهم عذبوا أو تعرضوا لمعاملة وحشية منظمة، وهذا ما

ظهر في نسخة مؤتمرهم الصحفي الذي عقدوه في ويست برينت (راجع صحيفة نيويورك تايمز عدد 28كانون الثاني) حيث قالت إليزابيث سويفت بكل وضوح أن مجلة نيوزويك كذبت بشأن ما صرحت به عندما لفقت على لسانها قصة عن عمليات تعذيب (ضخمتها وسائل الإعلام كثيراً) لا تمت إلى الحقائق بأدنى صلة.

كانت هذه بمثابة قفزة من تجربة خاصة ـ كريهة ومؤلمة وطويلة حد البؤس ـ إلى تعميمات ضخمة حول إيران والإسلام، أجازتها عودة الرهائن في وسائل الإعلام وفي الثقافة الأمريكية عموماً. ومرة أخرى وبكلمات أخرى جرى ببساطة طمس الديناميات السياسية لتجربة تاريخية معقدة بهدف إحداث فجوة غير طبيعية في الذاكرة، فعدنا إلى أساسياتنا القديمة حيث اختزلنا الإيرانيين إلى مجرد «أصوليين غريبي الأطوار» كما جاء في مقالة بوب إنفل (في صحيفة أتلانتيك كنستيتيوشن عدد 23 كانون الثاني)، وعلى نحو ما جادلت كلير ستيرلينغ (في صحيفة واشنطن بوست عدد 23 كانون الثاني) بأن قصة إيران مظهرٌ لفيلم (عقدة الخوف ـ الجزء الأول) الذي يتحدث عن حرب يشنها الإرهابيون ضد الحضارة والمدنيّة، وكما رأى بيل غرين الذي كتب في الصفحة ذاتها من الصحيفة بأن «بذاءة» الإيرانيين وفحشهم زادت من إمكانية «حرف حرية الصحافة» التي كانت تقدم أخباراً عن إيران ومن إمكانية «تحويلها إلى سلاح يصوب مباشرة على قلب حرية أمريكا واحترامها لذاتها». وهذا الجمع الملفت بين الشعور بالثقة وانعدام الشعور بالأمان في الآن معاً كثّفه بيل غرين في سؤال ضمنه مقالته بعد حين فيما إذا كانت الصحافة قد «أعانتنا» على فهم «الثورة الإيرانية»، وهو ما أجاب عليه الصحفي مارتن كوندراك بسهولة في صحيفة وول ستريت جورنال (29 كانون الثاني) بأن «التلفزة الأمريكية» (مع استثناءات ضئيلة جداً) عالجت الأزمة الإيرانية بوصفها إما استعراضاً شاذاً غريباً لجالدي

الذات وملوّحي القبضات أو نوعاً من الأوبرا الصابونية والمسلسلات المكسيكية المغرقة في العواطف الجياشة.

على أنه كان هناك بعض الصحفيين الذين أعملوا التفكير على نحو أصيل، كالصحفي هـ د. س غرينويي الذي أقر في عدد 21 كانون الثاني من صحيفة بوسطن غلوب بحدوث «ضرر أصاب مصالح الولايات المتحدة بسبب الهاجس الأمريكي المتمثل بأزمة الرهائن التي استحوذت على تفكير الأمريكيين لدرجة إقصاء مسائل ضاغطة أخرى»، ولكنه كان قادراً على التوصل إلى نتيجة واحدة قاطعة تقول بأن «حقيقة العالم المتنوع غير الأحادي لن تتغير وستكون الإدارة الجديدة مقيدة بالحدود العملية للقوة والنفوذ في هذه المرحلة من أواخر القرن العشرين». وفي اليوم ذاته كال الصحفي ستيفن ايرلنغر في جريدة غلوب سيل المدائح على الرئيس كارتر لنزعه فتيل الأزمة، مما أدى إلى نجاحه في جعل الحوار يفضي إلى «انفعال أقل وتعقّل أكثر». ومن جانبها وجهت نيوريببلك (عدد 31 كانون الثاني) لوماً لـ «صحيفة غلوب المجاملة دوماً» وكانت تقصد بذلك أن أفضل ما تعامل به إيران هو اعتبارها دولة مارقة في سياق عملية إعادة بناء النفوذ الأمريكي في المنطقة وضمن إطار محاربة الشيوعية، وبالفعل ارتقى هذا الخط، العسكري بجوهره، لمرتبة أصبح فيها أيديولوجية أمريكية شبه رسمية. وتحت عنوان «أهداف القوة الأمريكية» (دورية فورين أفيرز شتاء 1980 ـ 1981) كتب الصحفي روبرت تَكر مقالة زعم فيها أنه سائر في طريق جديدة تقع في الوسط بين مؤيدي «أمريكا المنبعثة من جديد» ومؤيدي «أمريكا الانعزالية»، ولكن فيما يخص الخليج العربي وأمريكا الوسطى يقترح سياسة تقوم على مبدأ التدخل السافر لأنه، كما يقول، ليس بمقدور الولايات المتحدة أن «تسمح» بحدوث تغيرات في الأنظمة المحلية هناك ولا بتمدد النفوذ السوفييتي، وفي كلتا الحالتين يعود للولايات المتحدة

وحدها أن تقرر ما يشكل متغيرات مقبولة وتلك غير المقبولة. وفي السياق ذاته قدّم زميل يحمل نفس العقلية، هو ريتشارد بايبس المحاضر في جامعة هارفارد، اقتراحاً يدعو الإدارة الأمريكية الجديدة لتقسيم العالم إلى معسكرين غير معقدين: الأمم المؤيدة للشيوعية والأمم المعادية لها.

وإن كانت العودة إلى الحرب الباردة تبدو في أحد مستوياتها أنها تقتضي حزماً من نوع جديد، فإنها قد شجعت كذلك على بروز نهضة جديدة من الخداع الذاتي، فجبهة الأعداء هنا تضم كل من يطالب الغرب بأخذ العبرة من تاريخه لا من باب الشعور بالذنب بل لتحقيق الوعي بالذات: ومثل هؤلاء الناس يجري تجاهلهم بسهولة، وثمة شاهد قوي - رمزياً - على هذه الحالة ظهر أثناء انعقاد مؤتمر ويست برينت الصحفي عندما صرح أحد جمهور الحاضرين بأن ذروة نفاق الحكومة الأمريكية أن تتحدث عن تعذيب «الرهائن الأمريكيين» في حين أنها كانت تشجع على التمثيل بجثث الإيرانيين إبان عهد الشاه بهلوي، فكرر بروس لينغن - القائم بأعمال السفارة الأمريكية بطهران والدبلوماسي الأول لأمريكا في إيران - مرتين بأنه لم يسمع السؤال، ثم انتقل بسرعة إلى الموضوع الأكثر انسجاماً مع الجو العام، أي الحديث عن وحشية الإيرانيين ووداعة الأمريكيين.

لم يتنطع أي مختص أو شخصية إعلامية أو مسؤول حكومي للسؤال عما كان سيحدث لو استثمرنا أقل القليل من الوقت الذي بدّدناه في عزل وإعادة تمثيل وتغطية الاستيلاء غير الشرعي على السفارة الأمريكية وعودة الرهائن، لنعرض ونفضح فيه عمليات القمع الوحشية التي كان يمارسها نظام الشاه السابق: ألم يكن استخدام جهاز تجميع المعلومات الأمريكي الضخم في إعلام الجمهور القلق قلقاً مبرراً عما يحدث فعلياً في إيران فكرة لا تحدها حدود ولا تقيدها قيود؟هل كانت البدائل تقتصر فقط إما على

إثارة المشاعر الوطنية الأمريكية أو صب الزيت على نار الأمريكيين الغاضبين من إيران المجنونة؟

هذه الأسئلة ليست مثالية، الآن بعد أن انتهى هذا الحدث المفرط في تفجعه وعويله. وسيكون معيناً إضافة لكونه عملياً للأمريكيين خاصة والغربيين عامة أن يعملوا التفكير بمعضلة التغيرات الدائمة في عالم السياسة وأن يحاولوا إيجاد حلول لها. فهل سيبقى «الإسلام» مقتصراً على أداء دور مزود نفط إرهابي؟وهل ستركز الصحف والمجلات والتحقيقات على موضوعة «من فقد إيران»؟ أم سيوظف الحوار والتفكير على نحو أفضل في مواضيع ملائمة أكثر للمجتمع العالمي وتطوره السلمي؟

كان بالإمكان العثور على تلميحات حول توظيف الإعلام مثلاً لقدراته الهائلة توظيفاً مسؤولاً لجهة المعلومات العامة في برنامج بثّته محطة (إي ـ بي سي) لمدة ثلاث ساعات بعنوان «المفاوضات السرية» في 22 كانون الثاني 1980. ففي معرض كشفهم لشتى الطرق التي استخدمت لتحرير الرهائن، بذل مقدمو البرنامج قصارى جهدهم لعرض كمّ هائل من المعلومات غير المعروفة التي كان القليل منها أكثر تعبيراً من تلك المراحل التي جرى فيها تسليط الضوء فجأة على مواقف راسخة وانفعالية.

إحدى تلك المراحل كانت عندما وصف كريستيان بورغيه لقاءه الأخير مع الرئيس جيمي كارتر في البيت الأبيض في آذار عام 1985. وبورغيه هذا، المحامي الفرنسي ذو الصلات مع الإيرانيين، كان يؤدي دور الوسيط بين الولايات المتحدة وإيران وكان قد أتى إلى واشنطن لأنه برغم التوصل إلى اتفاق مع البناميين لإلقاء القبض على الشاه السابق، غادر هذا الحاكم المخلوع فجأة باتجاه مصر، فعاد الجميع بذلك إلى المربع الأول:

بورغيه: في لحظة معينة تحدث كارتر عن الرهائن بقوله: «أنت تفهم بأنهم أمريكيون، وبأنهم أبرياء»، فأجبته نعم سيدي الرئيس، أفهم بأنك تقول

أنهم أبرياء، على أنني أعتقد بأنه ينبغي عليكم أنتم أن تدركوا أنهم ليسوا أبرياء في نظر الإيرانيين، حتى إن لم يبدر منهم أي سلوك سيئ فإنهم ليسوا أبرياء لأنهم دبلوماسيون يمثلون بلداً فعل ما فعل في إيران. ينبغي عليكم سيادة الرئيس أن تفهموا بأن الإيرانيين لم يكونوا ضد الرهائن شخصياً عندما احتجزوهم: وبالطبع سيادتكم تستطيعون استيعاب ذلك، إذ لم تلحق بهم أي أذية ولم تجر أي محاولة لقتلهم. ينبغي عليكم أن تفهموا هذا الأمر رمزياً، وبأنه على مستوى الرموز علينا أن نفكر به.

يبدو أن كارتر في الواقع كان ينظر إلى الاستيلاء على السفارة من زاوية رمزية ولكن كان لديه، بخلاف هذا الفرنسي، إطاره المرجعي الخاص، فالأمريكيون بنظره بريئون بالتعريف وهم، بمعنى ما، خارج التاريخ: وقد يقول في مناسبة أخرى بأن المظالم الإيرانية تجاه الولايات المتحدة أصبحت من التاريخ القديم وما يهمه الآن هو أن الإيرانيين إرهابيون وربما كانت أمتهم أمة إرهابية على الدوام وأن أي شخص يكره الأمريكيين ويحتجزهم هو في الحقيقة شخص خطير ومريض وبعيد عن التعقل، بعيد عن الإنسانية، بعيد عن اللباقة العامة.

إن عدم قدرة كارتر على الربط بين شعور الأجانب تجاه دعم الولايات المتحدة طويل الأمد للدكتاتوريات المحلية وبين ما كان يحدث للأمريكيين المحتجزين في طهران بشكل مخالف للقانون هو أمر أعراضي إلى حد غير طبيعي، فحتى لو كان المرء يعارض احتجاز الأسرى معارضة تامة وحتى لو كانت لديه مشاعر إيجابية لا تقتصر على عودة المحتجزين، فإنه ثمة دروس تحذيرية يجدر بنا تعلّمها مما يبدو وكأنه نزوع أمريكي رسمي لتناسي حقائق بعينها: إن جميع العلاقات بين الشعوب والقوميات تقتضي وجود مسألتين ولا يعيقنا أي أمر إطلاقاً عن أن نحبهما أو نقبلهما، ولكن ينبغي علينا على الأقل أن نعترف بهما وهما: أ) أنها - أي الشعوب

والقوميات الأخرى ـ موجودة، ب) وبقدر ما يتعلق الأمر بها فـ «نحن» نكون على ما نحن عليه، مضافاً إلى ذلك ما كانوا قد خبروه وعرفوه عنا، وهذه مسألة لا علاقة لها بالبراءة أو الذنب، ولا بالوطنية أو الخيانة، فليس ثمة طرف يحتكر الحقيقة ويوجهها وحده لدرجة تجعله يتجاوز الآخر ويتجاهله، سوى بالطبع ما نعتقده كأمريكيين بأنه بينما يكون الآخر مذنباً لمجرد وجوده، نكون نحن بريئين براءة الحملان.

لنتأمل الآن، كبند آخر مفيد عرضته وسائل الإعلام، البرقية السرية التي وجهها السفير بروس لينغن من طهران إلى وزير الخارجية الأمريكي سايروس فانس في الثالث عشر من آب عام 1979، وهي وثيقة تتناغم تماماً مع موقف كارتر في حديثه مع بوركيه. وكانت تلك البرقية الرسالة قد نشرت في الصفحة الافتتاحية لصحيفة نيويورك تايمز (في 27 كانون الثاني 1981) ربما لتساعد على تركيز انتباه الأمة الأمريكية على حقيقة الإيرانيين، وربما كحاشية ساخرة للأزمة التي كانت قد انتهت لتوّها. ومع ذلك لم تكن رسالة لينغن وصفاً علمياً لـ «الشخصية الفارسية»، على نحو ما يجادل، برغم تظاهره بموضوعيته الهادئة ومعرفته الخبيرة بالثقافة الإيرانية، بل يميل نصها إلى أن يكون تصريحاً أيديولوجياً مصمماً، كما أظن، لتحويل «بلاد فارس» إلى خلاصة أبدية من الإزعاج الحاد، بما يؤدي إلى تعزيز الأخلاقية المثلى والحكمة القومية التي تحلى بها الطرف الأمريكي في المفاوضات. وبذلك فإن كل قول فصل حول «فارس» يقيم دليلاً جديداً يضر بهذا الملف (الملف الأمريكي ـ الإيراني) ويمنع في الوقت ذاته التمحيص بأمريكا وتحليلها.

إن هذه التعمية على الذات يجري الشغل عليها في لغة الإعلام والبحث العلمية بطريقتين تستحقان إمعان النظر فيهما، أولهما إلغاء التاريخ من طرف واحد: فتأثيرات الثورة الإيرانية «تنحى جانباً لتحلّ محلها» الخصائص النفسية والحضارية الثابتة نسبياً التي تشكل أساس

«النفسية الفارسية»، فتصبح إيران الحديثة على هذا النحو فارس الأبدية السرمدية. والنسخة غير العلمية لهذه العملية تشبه تسمية الإيطاليين بالداغويين واليهود باليديشيين والسود بالزنوج[*] وهكذا دواليك (ولنتخيل كم هي صادقة ومنعشة للذاكرة صورة أزعر الشوارع عند مقارنتها بصورة الدبلوماسي المهذب!). وتعتمد ثاني هاتين الطريقتين تصوير الشخصية القومية «الفارسية» بالاستناد فقط إلى إحساس الإيرانيين المتخيل عن الواقع (أي معاناتهم من البارانويا أو جنون الارتياب) فلينغن لا يعطي تجربة الإيرانيين حقها في كونها تعج بالخيانة الفعلية والمعاناة الحقيقية، ولا يمنح الإيرانيين حق التوصل إلى رؤية عن الولايات المتحدة تستند - على نحو ما يرون - على ما فعلته أمريكا في إيران عملياً، وهذا لا يعني بأنها لم تقم بأي شيء في إيران بل إن كل ما يعنيه هو أن للولايات المتحدة الحق في فعل ما يحلو لها دون أدنى التفاتة إلى تذمر الإيرانيين وردود أفعالهم غير المتصلة بما يفعلون. الأمر الوحيد الهام في إيران لدى لينغن هو «النفسية الإيرانية» النمطية الثابتة التي تطغى على كل الحقائق الأخرى.

سيسلّم معظم من يقرأ رسالة لينغن، مثلما يفعل ذلك لينغن ذاته دون أدنى شك، بأنه لا يجوز للمرء اختزال شعوب أو مجتمعات أخرى إلى مثل هكذا جوهر نمطي ثابت، فنحن لا نسمح للخطاب الجماهيري اليوم أن يتوجه للزنوج واليهود بتلك اللغة التي ذكرتها آنفاً، تماماً مثلما لا نستطيع منع أنفسنا عن الضحك ربما (بل نحن نضحك فعلاً) من التصورات الإيرانية عن أمريكا وتوصيفها بالشيطان الأكبر، فهذا الأسلوب في معاملة الشعوب شديد التبسيط، شديد الأدلجة، شديد العنصرية، ولكن بالنسبة لهذا العدو، «فارس» خاصة، يقدم الاختزال خدمة، على نحو ما قدم عندما قام مراسل

---

[*] - جميع هذه الألقاب والتسميات تعتبر مهينة للإيطاليين أو اليهود أو السود كل على حدا - م -.

(النيوريبلك) مارتن بيريتز بإعادة نشر صفحة مليئة بنثر عنصري واضح (عدد 7 كانون الثاني 1981) لمؤلف إنكليزي من القرن السابع عشر تحت عنوان «التركي» حيث دعاه بيريتز بنثر «كلاسيكي» مخصص لدارسي حضارة الشرق الأوسط، ليردف قائلاً بأنه - أي ذلك النثر - يخبرنا عن سلوك المسلمين. ويتساءل المرء هنا كيف سيكون رد فعل بيريتز إن جرى اليوم إعادة طبع صفحة نثرية من القرن السابع عشر عن «اليهودي» كمرشد لفهم سلوك اليهود؟ والسؤال الذي يفرض نفسه في هذا المقام هو ما الذي تفيده ومن الذي تخدمه بالضبط وثائق مثل وثيقتي لينغن وبيريتز إذا كانت، على نحو ما سأجادل، لا تعلم المرء أي شيء عن الإسلام أو إيران ولم تفد كذلك سابقاً - إن أخذنا بعين الاعتبار التوتر الحالي بين الولايات المتحدة وإيران بعد الثورة - في إرشاد السلوكيات الغربية هناك وتوجيهها؟

وتستند مجادلة لينغن على أن ما يحدث ليس مهماً، فثمة «نزعة فارسية» ترفض فكرة عملية التفاوض العقلانية (عقلانية من وجهة نظر غربية) من أصلها، فنحن نستطيع أن نكون عقلانيين أما الفرس فلا، لماذا؟ لأنهم، كما يقول، أناس تطغى الأنانية عليهم، وواقعهم حاقد، و«عقلية البازار» تنخسهم لقطاف مكسب سريع على حساب الربح طويل الأمد، ورب الإسلام الكلي القدرة يجعل من المستحيل عليهم فهم السببية واستيعابها، والكلام والواقع بالنسبة لهم غير مترابطين، أي باختصار وطبقاً للدروس الخمسة التي استخلصها من تحليله، فإن «فارسيّ» لينغن مفاوض غير موثوق، ليس لديه لا إحساس بـ «الطرف الآخر» ولا قدرة على الثقة به ولا يملك نية طيبة وما يكفي من قوة الشخصية للوفاء بما تعد به كلماته.

وتكمن روعة هذا الاقتراح المتواضع المهذب في أن كل ما يلصق حرفياً بالفارسي أو المسلم من دون وجود أدنى برهان عليه، يمكن تطبيقه على «الأمريكي»، أي على ذلك المؤلف شبه الخيالي النكرة الذي يقف خلف هذه

الرسالة. فمن هو غير «الأمريكي» الذي ينكر التاريخ والواقع عندما يقول بأنهما لا يعنيان شيئاً «للفارسي»؟ دعونا الآن نلعب لعبة الردهة على النحو التالي: لنبحث عن نظير اجتماعي وحضاري يهودي - مسيحي ولنحاول العثور على آثار لما ألصقه لينغن بـ «الفارسي»: الأنانية الطاغية؟سنجدها عند روسو، حقد الواقع؟موجود عند كانط، كلوالجديد، عند الله؟في العهدين القديم والجديد، الافتقار إلى الإحساس بالسببية؟بيكيت، عقلية البازار؟بورصة نيويورك، الخلط بين الكلمات والواقع؟عند أوستين وسيرل. ولكن القليل جداً منا سوف يفلح في رسم لوحة متكاملة عن الغرب إن استعان فقط بما قاله كريستوفر لاسك عن النرجسية، واستخدم كلمات واعظ أصولي، وقرأ (كراتيلوس) لأفلاطون، وسمع أغنية لدعاية تجارية أو اثنتين، وطالع (كإثبات على عجز الغرب على الإيمان بحقيقة ثابتة أو خيرّة) انمساخات أوفيد مزركشة بأشعار مختارة من ليفيتيكيوس.

إن رسالة لينغن نظير وظيفي لهذه اللوحة، فهي ستظهر في سياق آخر على هيئة كاريكاتورية في أفضل الحالات، وهجوماً فجاً غير ضارّ خصوصاً في أسوأها، بل لن تكون مؤثرة كجزء من الحرب النفسية طالما أنها تكشف نقاط ضعف كاتبها أكثر مما تكشف عن نقاط ضعف خصمه، إذ أنها توضّح على سبيل المثال شدة انفعال الكاتب تجاه نظيره وتُظهر أنه غير قادر على رؤية الآخرين إلا بوصفهم صورة عن ذاته. فأين قدرته على فهم وجهة النظر الإيرانية أو قدرته على استيعاب الثورة الإسلامية ذاتها التي يفترض أنهَا أتت نتيجة مباشرةً لحكم نظام فارسي مستبد وحاجة للإطاحة به وإسقاطه؟

أما ما قاله عن النوايا الطيبة والثقة بعقلانية عملية التفاوض، فإنه حتى لو تجاهلنا أحداث 1953، يمكننا الحديث مطولاً عن محاولات الانقلاب العسكرية التي قام بها الجيش الإيراني ضد الثورة بتشجيع مباشر من الجنرال الأمريكي روبرت وَيسَر في أواخر كانون الثاني عام 1979، وبعد

ذلك أيضاً هناك ما قامت به مختلف المصارف الأمريكية (التي كانت متوافقة بشكل غير طبيعي على إخضاع القوانين بما يتلاءم مع الشاه) التي هُيّأت سنة 1979 لشطب القروض الإيرانية المتفق عليها سنة 1977 على أساس عدم دفع إيران لفوائدها في الوقت المحدد، فقد أورد مراسل صحيفة اللوموند إيريك رولو في 25 - 26 تشرين الثاني بأنه وقع على برهان يؤكد دفع إيران للفائدة المترتبة فعلياً قبل فترة استحقاقها. لا غرابة إذن أن يفترض «الفارسي» نظيره بمثابة خصمه، فهو خصم، وخصم خطير في هذه النقطة: ولينغن يقول ذلك بكل وضوح.

ولكن دعونا نعترف بأن المسألة ليست مسألة إنصاف وعدل بقدر ما هي مسألة دقة، فرجل الولايات المتحدة هذا في المكان المومى إليه يقدم النصح لواشنطن. على ماذا يعتمد؟على حفنة من كليشيهات المستشرقين التي ربما اقتبسها حرفياً من وصف السير ألفريد ليال للعقل الشرقي أو من سرد كرومر لحكاية تعامله مع المصريين. وبحسب لينغن، رفض إبراهيم يزدي - وزير خارجية إيران حينئذٍ - فكرة أنه كان «للسلوك الإيراني نتائج على فهم إيران في الولايات المتحدة»، ولكن مَنْ من صانعي القرار الأمريكيين كان مهيئاً للقبول مقدماً بأن للسلوك الأمريكي نتائج وآثار على فهم إيران للولايات المتحدة ذاتها؟! ولماذا سُمح إذن بدخول الشاه إليها؟ أم أننا على غرار الفرس لدينا «نفور من قبول تحمّل المسؤولية عن أخطاءنا»؟

إن رسالة لينغن نتاجُ قوة جاهلة وفوضوية وغير عقلانية، وهي لا تضيف بالتأكيد سوى القليل إلى فهم المرء للمجتمعات الأخرى وهي، كمثال على كيفية احتمال حدوث مواجهة بيننا وبين العالم، لا توحي بالثقة، وهي مهينة بشكل صريح كونها تصور الذات تصويراً اعتباطياً. بماذا تفيدنا إذن؟إنها تخبرنا كيف ابتدع ممثلو الولايات المتحدة ومعهم قسم لا بأس به من المؤسسة الاستشراقية واقعاً لا هو متصل بعالمنا ولا بالعالم الإيراني، ولكن إن

لم توضح هذه الرسالة أيضاً بأنه من الأفضل لنا أن نرمي هذه التصورات المشوهة عن الواقع بعيداً وإلى الأبد، حينها سيتورط الأمريكيون في المزيد من المتاعب الدولية و، للأسف، ستُنتهك براءتهم مجددا دونما جدوى.

لنفترض جدلاً أن إيران والولايات المتحدة عانتا بغضاً متبادلاً موجعاً، ولنسلّم بأن الاستيلاء على السفارة تحوّل إلى مؤشر على سقوط إيراني في فوضى عقيمة متردية، مع ذلك فإنه ليس هناك داع لإرضاء الذات بالتقاط فضلات حكمة غير وافية من التاريخ الحديث، فالحقيقة أن التغيير يحدث الآن في الإسلام بقدر ما يحدث في «الغرب»؛ صحيح أن الأساليب والخطى متباينة فيما بين الطرفين ولكن بعض المخاطر والشكوك تتشابه. وبوصفهما صيحتان حماسيتان بالنسبة لجمهورها، يوفر كل من «الإسلام» «والغرب» (أو بالأحرى «أمريكا») تحريضاً ودفعاً لذاك الجمهور أكثر مما يوفران له من حكمة وبعد نظر. وبوصفهما ردّاً فعل على فقدان الإحساس بالوقائع الجديدة، مساوية لها في القوة ومعاكسة في الاتجاه، فإن «الإسلام» و«الغرب» قد يحوّلا عملية تحليل الوقائع الجديدة إلى مناظرة بسيطة، والخبرة والتجربة إلى خيال. إن احترام التفاصيل الملموسة للتجربة الإنسانية، والفهم الذي ينشئ عن رؤية (الآخر) على نحو رحيم، والمعرفة المكتسبة والمعمّمة عن طريق سلوك الاستقامة الأخلاقية والفكرية هي بالتأكيد أهداف أفضل، إن لم تكن أسهل حالياً، من المواجهة والعداء التحجيمي، وإن استطعنا في أثناء هذه العملية أن نتخلص آخر الأمر مما تبقى من كراهية وتعميم بغيض لمسمّيات نمطية من قبيل «المسلم» أو «الفارسي» أو «التركي» أو «العربي» أو «الغربي»، عندها ستكون حالنا على أفضل ما يرام.

إدوارد سعيد

9 شباط 1981 نيويورك

الفصل الأول

الإسلام بوصفه خبراً إعلامياً



I
الإسلام والغرب

بغية إثارة موضوع الطاقة البديلة لدى الأمريكيين، عرضت شركة (كُنسليديتد إديسون) الدعائية النيويوركية في صيف عام 1980 إعلاناً تلفزيونياً مذهلاً يضم لقطات وصور متحركة لشتى شخصيات منظمة الدول المصدرة للنفط (أوبك) التي أمكننا التعرف إليها في الحال - كاليماني والقذافي، وغيرهما من الأشخاص المدشدشين الأقل شهرة - لتتلوها لقطات ثابتة وأخرى متحركة لشخصيات مرتبطة بالبترول والإسلام: كالخميني وعرفات وحافظ الأسد، لم تُذكر أي من هذه الشخصيات بالاسم، بيد أن الدعاية أخبرتنا على نحو ينذر بالتشاؤم بأن «هؤلاء الرجال» يتحكمون بمصادر النفط الأمريكية، كما أن الصوت المهيب الصادر عن شخص غير مرئي في خلفية الدعاية لم يشر إلى هوية «هؤلاء الرجال» صراحة، تاركاً إيانا نغرق في شعور بأن مجمل كادر الدعاية الذكوري النذل هذا قد وضع الأمريكيين تحت رحمة سادية لا يحدها حد، فكان يكفي أن يظهر «هؤلاء الرجال» على نحو ما ظهروا في الصحف ومحطات التلفزة كي ينتاب الأمريكيين شعور يجمع بين الغضب والاستياء والخوف، وبهذا المزيج من المشاعر التي أثارتها تلك الشركة بشكل فوري واستثمرتها لأسباب محلية، كان سيتوارت ايزنستات - مستشار الرئيس الأمريكي جيمي كارتر للشؤون

الداخلية ـ قد نبّه الرئيس قبل سنة فقط بأنه «[ينبغي] علينا أن نتخذ إجراءات قوية لنعبئ الأمة الأمريكية ونحشدها حول أزمة حقيقية وأمام عدو حقيقي ـ هو منظمة الأوبك».

وثمة أمران في دعاية شركة (كون إد) هذه، إن أخذناهما معاً شكّلا موضوع هذا الكتاب؛ أحدهما بالطبع هو الإسلام أو بالأحرى صورة الإسلام في الغرب عامة وفي الولايات المتحدة الأمريكية بشكل خاص، وأما الآخر فهو استخدام تلك الصورة في الغرب ولاسيما في أمريكا. وهذان الأمران، كما سنرى، مرتبطان بعضاهما بالآخر في نواح عدة، ارتباطا يكشف بشكل جوهري جوانب عن الغرب والولايات المتحدة قدر كشفه، بطريقة أقل محسوسية وإمتاعاً، جوانب عن الإسلام، ولكن دعونا بداية نتأمل تاريخ العلاقات بين الإسلام والغرب المسيحي قبل أن ننتقل لتفحص الطور الحالي للعلاقات بينهما.

فمنذ منعطف القرن الثامن عشر على الأقل وحتى يومنا هذا، يغلب على ردود الفعل الغربية تجاه الإسلام طابع من التفكير التبسيطي الجذري المتشدد الذي يمكن الاستمرار بدعوته بالتفكير الاستشراقي؛ والأساس العام لهذا التفكير يستند إلى جغرافيا متخيّلة، برغم استقطابيتها الهائلة المرعبة، تقسم العالم إلى قسمين غير متساويين، أما القسم الأكبر «المختلف» فيُدعى بالشرق، والآخر ـ المعروف أيضاً بأنه «عالمنا» فيدعى بالمناطق الغربية أو الغرب[1]. ويظهر هذان التقسيمان دائماً عندما يفكر مجتمع أو حضارة معنية بمجتمع أو حضارة أخرى مختلفة عن الأولى، ولكن من الممتع ملاحظة أنه حتى عندما يُعتبر الشرق دائماً وعلى نحو متساوق قسماً من العالم أدنى منزلة من أقسامه الأخرى، فإنه وفي الآن ذاته يُنعم عليه دائماً بكل من الحجم والقوة الكامنة (المدمرة عادة) الأكبر والأعظم مما لدى الغرب، وبقدر ما يُرى إلى الإسلام بوصفه ينتمي إلى الشرق، بقدر ما

يصبح من المتوجب في المقام الأول النظر إلى قَدره المفرد ضمن البنية العامة للاستشراق باعتباره شيئاً واحداً متراصاً وكليَّ التناغم، ليُنظر إليه بعد ذلك بعداء وخوف شديدين متميزين، وثمة، بالطبع، العديد من الأسباب الدينية والنفسية والسياسية الكامنة وراء هذه النظرة، غير أن جميع هذه الأسباب ناشئة عن شعور بأنه طالما تعلّق الأمر بالغرب، فإن الإسلام لا يمثل منافساً مرعباً له فحسب بل تحدياً جديداً للمسيحية كذلك.

ففي معظم مراحل العصور الوسطى وبواكير عصر النهضة الأوروبية كان يُعتقد بأن الإسلام ديانة شيطانية تخفي في أعطافها ردّةً وتجديفاً وإبهاماً(2). ولم يبدُ هاماً للأوربيين آنئذ أن المسلمين يعتبرون محمداً نبياً وليس إلهاً، فما كان يعني المسيحيين هو أن محمداً نبيٌّ زائف، بازر للشقاق وشهواني ومنافق ووسيط للشيطان، كما أن هذه النظرة لمحمد لم تكن نظرةً عَقَديَّة صارمةً تماماً، فثمة أحداث حقيقية في عالم حقيقي جعلت من الإسلام قوة سياسية هائلة، إذ هدّدت الجيوش والأساطيل الإسلامية العظيمة أوربا ودمرت قواعدها وحصونها الأمامية واستعمرت أراضيها لمئات من السنين، وقد بدا الأمر حينها وكأن نسخة عن المسيحية، أكثر شباباً وقوة ونشاطاً، قد نهضت في الشرق متسلحة بعلوم اليونان القدماء ومنعشة ذاتها بعقيدة حربية بسيطة جسورة، وباشرت في تدمير المسيحية. وحتى عندما دخل العالم الإسلامي مرحلة الانحدار وبدأت أوربا مرحلة الارتقاء والصعود، بقي الخوف من «المحمدية» قائماً مثابراً، فكونه أقرب إلى أوربا من أية ديانة أخرى غير المسيحية كان العالم الإسلامي بمتاخمته المباشرة يستدعي ذكريات عن انتهاكاته لأوربا، كما كان يستدعي دائماً ذكريات عن قوته الكامنة التي كانت تزعج أوربا وتقلق راحتها مراراً وتَكَراراً. أما حضارات الشرق العظيمة الأخرى - الهند والصين ضمناً - فكان ينظر إليها بوصفها حضارات مهزومة ونائية، وبذلك لا تشكل قلقاً مستمراً

لأوربا. الإسلام وحده هو الذي كان يبدو غير قابل للإخضاع والتطويع الكاملين أبداً على يد الغرب. وفي الفترة التي تلت الارتفاع المفاجئ لأسعار النفط في مطلع سبعينات القرن العشرين، بدا العالم الإسلامي مجدداً وكأنه سيكرر فتوحاته وغزواته السابقة، وبدا الغرب بأكمله يرتعد مروّعاً.

وحدث بعد ذلك أن احتلت إيران موقعاً مركزياً على خشبة المسرح سنة 1978 مما جعل الأمريكيين يشعرون بمزيد من القلق والانفعال، إذ أن قلة من الأمم البعيدة والمختلفة كثيراً عن الولايات المتحدة شغلت بال الأمريكيين بشكل حاد جداً، ولم يسبق للأمريكيين أبداً أن بدوا على هذه الدرجة من الشلل والعجز الظاهرين في إيقاف حدث دراماتيكي بعد آخر، ولم يتمكنوا في معمعة هذه الأمور من نسيان الهاجس الإيراني طالما أن تلك البلد، وعلى عدة مستويات، تمس حيواتهم مسّاً وثيقاً وبتطفل جريء غير هَياب، فقد كانت إيران مزوّداً أساسياً للنفط إبان فترة ندرة الطاقة، فهي تقع في منطقة من العالم تُعتبر عموماً منطقة متفجرة، وحيوية من الناحية الاستراتيجية. وإيران، الحليف الهام للولايات المتحدة، فقدت نظامها الإمبراطوري وجيشها وقيمتها في الحسابات الكونية الأمريكية في غضون عام واحد فقط من الجيشان الثوري الصاخب غير المسبوق فعلاً، على هذا النطاق الواسع منذ ثورة أكتوبر الروسية عام 1917، ليحل محلّه نظام جديد دعا نفسه بالنظام الإسلامي، بدا شعبياً ومعادياً للإمبريالية، كان يشهد آلام المخاض ويكافح كي يولد، واستحوذت صورة آية الله الخميني وحضوره على وسائل الإعلام التي أخفقت في الاستفادة منه كثيراً ما خلا وصفه بالعنيد والقوي والساخط على الولايات المتحدة. وأخيراً ونتيجة لدخول الشاه السابق إلى الولايات المتحدة في 22 تشرين الأول من عام 1979، تم الاستيلاء على السفارة الأمريكية في طهران من قبل مجموعة من الطلبة في الرابع من الشهر

التالي وجرى احتجاز العديد من الرهائن الأمريكيين فيها، وتقترب هذه الأزمة من نهايتها وأنا أدوّن هذا الكتاب.

لم تظهر ردود الفعل على ما حدث في إيران من فراغ، فلو عدنا إلى الخلف قليلاً وبحثنا في الشعور الثقافي تحت عتبة الوعي لدى الجمهور الأمريكي لوجدنا موقفه طويل الأمد تجاه الإسلام والعرب والشرق عموماً، والذي أدعوه بالإستشراق، فسواء نظر المرء إلى الأعمال الروائية الحديثة المرحب بها نقدياً مثل رواية (انعطافة في النهر A Bend in the River) للكاتب ف.إس. نيبول ورواية (الانقلاب The Coup) للكاتب جون أبدايك، أو التفت إلى كتب تاريخ المرحلة الابتدائية أو المسلسلات الهزلية والمسلسلات التلفزيونية وأفلام الرسوم المتحركة والأفلام السينمائية، سيجد بأن أيقنة الإسلام متسقة الصور متشاكلتها، وبأنها كلية الوجود على نحو متماثل، وبأنها تستمد مادتها الخام من الرؤية المتمتعة بقداسة القدم ذاتها: أي التصوير الكاريكاتوري المألوف للمسلمين بوصفهم مزوِّدين للبترول وإرهابيين، وفي الأمس القريب، بوصفهم رعاع متعطشين للدماء. وعلى العكس من ذلك لا توجد للإسلام سوى فسحة ضئيلة جداً للحديث عنه أو حتى مجرد التفكير به سواء ضمن إطار الثقافة الأمريكية عموماً أو في إطار الحوار حول غير الغربيين بوجه خاص. وتضيق هذه الفسحة أكثر فأكثر عندما يتعلق الأمر بتوصيف متعاطف مع الإسلام أو بأي أمر يتعلق به. وإن سألت الناس هنا أن يسمّوا كاتباً إسلامياً حديثاً، ستكون إجابة غالبيتهم ربما بأنه جبران خليل جبران (الذي لم يكن مسلماً) وأما الخبراء الأكاديميون المتخصصون بالدراسات الإسلامية فإنهم يتعاملون مع الديانة الإسلامية وثقافاتها المتعددة ضمن إطار إيديولوجي ملفق أو ثقافي محسوم مسبقاً، مليء بالتحامل والتغرّض الدفاعيين، بل أحياناً بالاشمئزاز والتقزّز،

فأصبح فهم الإسلام بسبب هذا الإطار الثقافي والحواري الضيّق أمراً يصعب تحقيقه. ولتكوين رأي عن الثورة الإيرانية عبر شتى الدراسات والمقالات الإعلامية الشاملة والمتعمقة نرى وجود ميل طفيف لقبول الثورة بحدّ ذاتها كأمر يعني أكثر بكثير من هزيمة للولايات المتحدة الأمريكية (وهي بالطبع كذلك بمعنى خاص جداً) أو بوصفها انتصاراً للظلمات على النور.

لقد أدى الروائي نيبول دوراً مشوقاً في المساعدة على إيضاح هذا العداء العام تجاه الإسلام، ففي مقابلة أجرتها معه مجلة نيوزويك العالمية مؤخراً (18 أب 1980) تحدث عن كتاب كان يشتغل عليه يدور حول «الإسلام»، ثم تبرع بالقول بأن «الأصولية الإسلامية تفتقر إلى مادة فكرية تستند إليها، ولذلك لا بد لها من أن تنهار». أما ما هي الأصولية الإسلامية التي يشير إليها تحديداً وما هو نوع المادة الفكرية المحشوة في ذهنه فلم يقل عنهما شيئاً: إيران كانت معنية بحديثه طبعاً، ولكن إلى جانبها- وبالمصطلحات الملغّزة الملغّمة ـ كانت معنية أيضاً جملةُ تلك الموجة الإسلامية التي برزت بعد الحرب الكونية الثانية، المعادية للإمبريالية في العالم الثالث الذي كشف نيبول كراهيته الفطرية شديدة الوضوح تجاهه: فالإسلام في روايتيه الأخيرتين (رجال المدغرة Guerrills) و(انعطافة في النهر) موضع شك، وهو جزء من اتهام نيبول العام (وهو اتهام شائع لدى القراء الغربيين الليبراليين) للعالم الثالث بأنه يضمّ خلطة غريبة تجمع بين الفساد المنحرف لحكامه المسوخ وبين نهاية الاستعمار الأوربي وبين محاولات ما بعد الفترة الاستعمارية في إعادة بناء مجتمعات محلية، بوصفها (الخلطة) أمثلة عن إخفاق فكري عام في أفريقيا وآسيا. والإسلام عند هذا الروائي يؤدي دوراً رئيساً سواء عندما يستخدم ألقاباً وكنى إسلامية يحملها أبطاله رجالُ حرب العصابات الهنود المثيرون للشفقة أو لمدى ذكره لما تبقى من أثر لتجارة

الرقيق الأفريقية، والإسلام عنده وعند قراءه يبدو وكأنه يغطي تقريباً كل شيء يستهجنه المرء أشد الاستهجان من وجهة نظر العقلانية المتحضرة، والغربية[3].

ويبدو الأمر كما لو أنه ليس بمقدور الروائيين والمراسلين الصحفيين وصنّاع القرار و«الخبراء» الغربيين التمييز بين الانفعال الديني والكفاح في سبيل قضية عادلة والضعف الإنساني والتنافس السياسي من جهة وبين تاريخ الرجال والنساء والمجتمعات التي يُرى إليها بوصفها تاريخاً لرجال ونساء ومجتمعات من الجهة الأخرى، عندما يتعاملون مع «الإسلام» أو مع ذلك الإسلام الفاعل حالياً في إيران وأنحاء أخرى من العالم الإسلامي، فيبدو الإسلام عندهم وكأنه يشمل جميع مظاهر العالم الإسلامي المتنوعة مختزلاً إياها بأكملها إلى جوهر خاص به، حاقد وطائش، وبدلاً من أن يقوموا بالتحليل ومن ثم الاستيعاب بوصف هذا الأخير نتيجة للأول، يمكن أن تتخذ العملية لدى غالبيتهم الشكل الأكثر فجاجة أي نحن - مقابل - هم، ومهما يقول الإيرانيون والمسلمون عن إحساسهم بالعدالة، فإن تاريخ ظلمهم واضطهادهم ورؤيتهم الخاصة لمجتمعاتهم يبدو خروجاً عن الموضوع لدى أولئك الغربيين، فما يهم الولايات المتحدة بدل ذلك هو ما تفعله «الثورة الإسلامية» الآن مباشرة وكم عدد الأشخاص الذين أعدمتهم اللجان الثورية الإيرانية وكم عدد الانتهاكات القانونية الغريبة التي أمر الخميني القيام بها باسم الإسلام. طبعاً لم يقم أحد بمقارنة هذه الأمور مع مجزرة مدينة جونزتاون قرب بنسلفانيا أو نوبة الجنون التخريبية التي حدثت في حفلة WHO الموسيقية في مدينة سنسيناتي قرب أوهاويو، أو تدمير الهند الصينية على يد المسيحية أو على يد الحضارة الغربية أو الأمريكية عموماً، فهذا النوع من المقارنة مقتصر على «الإسلام» فقط ومحصور به وحده.

فما هو السبب في أن مجالاً كاملاً من الحوادث السياسية والثقافية

بل حتى الاقتصادية بدت غالباً مختزلة ومقتصرة بطريقة بافلوفية على الإسلام وحده دون غيره؟ وما هو الشيء الكامن في الإسلام الذي يثير ضده رد فعل سريع وغير مقيّد إلى حد بعيد؟ وبأي ناحية يختلف «الإسلام» والعالم الإسلامي عن ـ لنقل مثلاً ـ بقية العالم الثالث والاتحاد السوفييتي؟ هذه الأسئلة بعيدة عن أن تكون بسيطة، وينبغي بالتالي الإجابة عليها تدريجياً مستخدمين في ذلك كفاءات كثيرة وحسن إدراك وتمييز أكثر بكثير.

إن المقولات المقولبة التي تدّعي لنفسها إطلاق مسمّيات على حقائق ضخمة وشديدة التعقيد لهي غامضة غموضاً مسيئاً، وفي الآن ذاته لا يمكن تجنبها، فإن كان صحيحاً أن «الإسلام» مقولة مقولبة ومثقلة بالايدولوجيا، فإنه من الصحيح كذلك أن «الغرب» و«المسيحية» إشكاليتان مثله تماماً. مع ذلك ليس ثمة طريقة سهلة لتجنب هذه المقولات المقولبة طالما أن المسلمين يتحدثون عن الإسلام والمسيحيون عن المسيحية والغربيون عن الغرب، والكل يتحدث عن الكل بطرق تبدو مقنعة ودقيقة في الآن ذاته. وعوضاً عن محاولة اقتراح سبل للالتفاف حول هذه المقولات، أخال بأنه ذو فائدة فورية أكثر الاعتراف بادئ ذي بدء بأنها موجودة ومستخدمة منذ زمن بعيد بوصفها جزءاً متكاملاً من التاريخ الحضاري والثقافي أكثر من كونها تصنيفات موضوعية: وسأتحدث بعد قليل في هذا الفصل عن هذه المقولات المقولبة باعتبارها تأويلات تنتج لصالح وبوساطة ما سوف أدعوه مجتمعات التأويل، وبناء عليه ينبغي أن نتذكر بأن «الإسلام» و«الغرب» -بل حتى المسيحية- يعملان بأسلوبين مختلفين على أقل تقدير، وينتجان على الأقل معنيين اثنين في كل مرة تستخدم فيها هذه المقولات: أولاً، تؤدي المقولات المقولبة وظيفة تعريفية بسيطة، كما هي الحال عندما نقول بأن الخميني مسلم أو أن البابا يوحنا الثاني مسيحي، فهذه الإفادات تعلمنا في حدها الأدنى عن ماهية الشيء، مقابل جميع الأشياء الأخرى،

وعند هذا المستوى يكون بمقدورنا التمييز بين برتقالة وتفاحة (على نحو ما يمكننا التمييز بين مسلم ومسيحي) فقط إلى الحد الذي نعرف من خلاله بأنهما نوعان مختلفان من الفاكهة، تنموان على شجرتين مختلفتين، وهكذا.

أما الوظيفة الثانية لهذه المقولات المقولبة المتعددة فتتمثل بإنتاج معنى أكثر تعقيداً بكثير، فالتحدث عن «الإسلام» في الغرب راهناً يعني الكثير من الأمور البغيضة التي ذكرتها، علاوة على ذلك ليس من المحتمل أن يعني الإسلام أي أمر يعرفه المرء عنه إما مباشرة أو بشكل موضوعي، والأمر ذاته يصح على استخدامنا لكلمة «الغرب»، فكم من الناس الذين يستخدمون المقولات المقولبة بغضب وسخط أو على نحو جازم لديهم فهم وطيد لجميع مظاهر أعراف الغرب وتقاليده أو إدراك راسخ للتشريع الإسلامي أو اللغات الفعلية في العالم الإسلامي؟ القليل جداً بكل وضوح، على أن الحال هذه لا تحول بين الناس وبين توصيفهم «الإسلام» و«الغرب» بثقة أو نتيجة اعتقادهم بأنهم عارفون بما يتكلمون.

ولهذا السبب ينبغي ألا نستخف بهذه المقولات، إذ يكمن خلف هذه التعميمات الضخمة بالنسبة للمسلم الذي يتحدث عن «الغرب» أو الأمريكي الذي يتحدث عن «الإسلام» تاريخ كامل يُنشِّط ويُعجِز في الآن ذاته، فباعتبارها إيديولوجية تتفتح براعمها بالانفعالات القوية، ظلت هذه المقولات المقولبة موجودة بعد اجتيازها العديد من التجارب، وكانت قادرة على التكيّف مع الأحداث الجديدة والمعلومات والحقائق المستجدّة. وحالياً يتخذ كل من «الإسلام» و«الغرب» معاً مظهر إلحاح ضخم وجديد في كل مكان، وينبغي علينا أن نلاحظ في الحال بأن الغرب، وليس المسيحية هو الذي كان يبدوً متسلطاً دائما على الإسلام، لماذا؟ لأن الافتراض يقول بأنه بينما «الغرب» أعظم من المسيحية وبأنه تجاوز مرحلتها مع أنها ديانته

الرئيسة،كان عالم الإسلام ـ بمجتمعاته وتواريخه ولغاته المتنوعة ـ ما يزال برغم ذلك يغوص في مستنقع الدين ويقع في شرك البدائية والتخلف، وبذلك يكون الغرب حديثاً وأكبر من حاصل جمع أجزاءه المكوِّنة ومفعم بالمتناقضات المُغنية، ويبقى مع ذلك «غربياً» بهويته الحضارية / الثقافية؛ أما عالم الإسلام من الناحية الأخرى فليس أكثر من «إسلام» قابل للاختزال إلى أعداد صغيرة من الخصائص غير المتبدلة برغم ظهور تناقضات وتجارب متنوعة وافرة مقدار وفرتها لدى الغرب.

ويمكن العثور على مثال حديث عما أعني في مقالة نشرتها صحيفة صندي نيويورك تايمز - ملحق «مراجعة الأنباء في أسبوع» (عدد 14 أيلول 1980)، والمقطع المقصود كتبه جون كيفنر مراسل الصحيفة القدير في بيروت، ويدور موضوعه حول مدى تغلغل السوفييت في العالم الإسلامي حيث نلاحظ بأن تصور كيفنر واضح تماماً من عنوان مقالته («ماركس والمسجد أقل توافقاً وانسجاماً من أي وقت مضى»)، بيد أن ما تجدر ملاحظته هنا هو استخدامه للإسلام بطريقة تجعل ما يمكن أن يكون في أي مثل آخر ربطاً غير مقبول، وغير مؤهل بين تجريد وواقع شديد التعقيد، وحتى لو سلّمنا جدلاً بأن الإسلام، خلافاً لجميع الأديان الأخرى، دين كليّاني ولا يفصل بين المسجد والدولة أو بين الحياة اليومية والدين، يبقى ثمة أمر ما جاهل على نحو فريد وربما ـ بشكل مقصود ـ تجهيلي، وإن يكن تقليدياً بالنسبة لبيانات وإفادات كالتالية: إن سبب تراجع نفوذ موسكو بسيط بشكل مرضٍ ـ، فماركس والمسجد غير متوافقان [هل يسعنا أن نفترض إذاً بأن ماركس والكنيسة أو ماركس والمعبد اليهودي أكثر توافقاً؟].

فالعقل العربي [وهنا بيت القصيد كما هو واضح تماماً] المشروط منذ عصر الإصلاح بالتطورات التاريخية والفكرية التي أضعفت دور الدين باضطراد، يشقّ عليه فهم القوة التي يبذل جهده في إظهارها الإسلامُ [الذي

من المفترض أنه ليس محكوماً لا بالتاريخ ولا بالفكر - على ما يدّعي العقل الغربي] ومع ذلك ما فتئ الإسلام منذ قرون يشكّل القوة المركزية في حياة هذه المنطقة، ويبدو أن قوته، في هذه اللحظة على الأقل، تشهد ارتفاعاً وتعاظماً مفاجئين.

فليس ثمة فصل في الإسلام بين الدين والدولة، فهو نظام كلّي ليس فقط بما يخصّ العقيدة والمعتقد، بل الفعل والنشاط أيضاً، وهو يحتوي على قواعد ثابتة للحياة اليومية وعلى حافز مثالي تخليصي يدفع المسلم إلى قتال الكافر أو تحويله عن دينه، وبالنسبة للمسلم التقيّ، لاسيما العالم ورجل الدين، ولكن بالنسبة لعامة المسلمين أيضاً [بمعنى أن لا أحد مستثنى هنا] ليست الماركسية برؤيتها العلمانية الصافية للإنسان دخيلة فحسب، وإنما كافرة هرطقية أيضاً.

لم يتجاهل كيفنر ببساطة التاريخ وما شابه من تعقيدات محدودة معترف بها فقط بل عمل أيضاً على تجاهل سلسلة ممتعة من التماثليات بين الماركسية والإسلام (التي بحثها مكسيم رودنسون في كتاب سعى أن يشرح فيه لما تبدو الماركسية قد حققت بعض الاختراقات في المجتمعات الإسلامية طوال هذه السنين[4])، لا بل إنه قام كذلك بإسناد حجته ومناظرته على مقارنة غير ظاهرة عقدها ما بين «الإسلام» والغرب، إسلام أكثر تنوعاً وعدم تمايز بكثير من الإسلام الكليّاني الواحد المتناغم البسيط، والأمر المشوّق هنا هو أن كيفنر يمكنه قول ما يشاء دون أدنى مخاطرة في أن يبدو مخطئاً أو سخيفاً.

الإسلام مقابل الغرب: هذا هو الصوت الجهير الخفيض لجوقة مذهلة الخصب في تنويعاتها الإيقاعية، وأوربا مقابل الإسلام، والتي ليست بأقل شأناً من مقولة: أمريكا مقابل الإسلام، هي فرضية يمكن تصنيفها ضمن فئة أكبر منها[5]. بيد أن تجارب ملموسة ومختلفة تماماً مع الغرب

ككل تؤدي دوراً هاماً أيضاً، إذ ثمة فارق ينبغي ملاحظته بين الوعي الأمريكي والوعي الأوربي للإسلام، ففرنسا وبريطانيا، على سبيل المثال، كانتا تستحوذان حتى فترة قريبة جداً على الإمبراطوريات الإسلامية الكبيرة، وفي كلا البلدين، إضافة لإيطاليا وهولندا بدرجة أقل اللتان كانتا تمتلكان مستعمرات إسلامية أيضاً، كان ثمة عرف سائد مديد ناتج عن التجربة المباشرة مع العالم الإسلامي[6]، وهذا ما يظهر جلياً في النظام التعليمي الاستشراقي الأكاديمي المتميز في أوربا، الذي كان بالطبع حاضراً في هذه البلدان ذات المستعمرات إضافة لتلك البلدان (كألمانيا وإسبانيا وروسيا ما قبل الثورة) التي إما أنها كانت ترغب باستعمار البلدان الإسلامية أو أنها متاخمة للمناطق الإسلامية، أو أنها كانت ذات مرة بلداناً إسلامية. ويقطن اليوم زهاء خمسين مليون مسلم في الاتحاد السوفييتي الذي يحتل دولة أفغانستان المسلمة منذ أواخر أيام عام 1979. وليست أي من هذه الأمور تصح، بالمقارنة، على حال الولايات المتحدة الأمريكية، ومع ذلك لم يسبق لهذا العدد الكبير من الأمريكيين أن كتبوا أو فكروا أو تحدثوا عن الإسلام بهذا القدر من قبل.

إن غياب كل من الماضي الاستعماري والاهتمام الثقافي طويل الأمد بالإسلام عن أمريكا يجعل مجمل هاجسها الحالي المتمثّل بالاهتمام بالإسلام أكثر غرابة وتجريداً وأكثر افتقاراً إلى الأصالة. وثمة القليل جداً من الأمريكيين نسبياً ممن لديهم فعلياً الكثير مما يفعلونه مع المسلمين الحقيقيين، وعند مقارنة ذلك مع فرنسا نجد بأن الديانة الثانية من حيث العدد هناك هي الإسلام الذي قد لا يجعله هذا الوضع شعبياً نتيجة كثرة عدد أتباعه، بيد أنه مع ذلك معروف هناك بالتأكيد أكثر مما هو معروف في أمريكا. إن البروز المفاجئ للاهتمام الأوربي الحديث بالإسلام كان جزءاً مما دُعي «بعصر النهضة الإستشراقي، وهي فترة تمتد بين أواخر القرن

الثامن عشر وبواكير التاسع عشر، عندما اكتشف المستشرقون الفرنسيون والبريطانيون «الشرق» من جديد - الهند والصين واليابان وبلاد ما بين النهرين والأرض المقدسة. وكان يُنظر للإسلام في تختلف الأحوال والظروف بوصفه جزءاً من الشرق، يشاركه غموضه وغرائبيته وفساده وقوته الكامنة المستترة، صحيح أن الإسلام كان يشكل تهديداً عسكرياً مباشراً لأوربا طوال قرون مضت، وصحيح كذلك أنه خلال العصور الوسطى وفي بداية عصر النهضة الأوربي مثّل الإسلام معضلةً أمام المفكرين الأوروبيين الذين واصلوا النظر إليه وإلى نبيه محمد لمئات من السنين بوصفهما أكثر ضروب الردّة تعفناً، بيد أن الإسلام بقي لدى العديد من الأوروبيين على الأقل يشكل نوعاً من تحدٍ ديني / ثقافي قائم، والذي لم يمنع الإمبراطورية الأوربية من تشييد مؤسساتها على الأراضي الإسلامية. ومهما كانت توجد عداوة بين أوربا والإسلام، توجد كذلك خبرة مباشرة فيما بينهما: ففي حالة الشعراء والروائيين والمستشرقين مثل الأديب الألماني غوته والفرنسي جيرار دى نيرفا والمستشرق الإنكليزي السير ريتشارد بورتون والروائي الفرنسي غوستاف فلوبير والمستشرق الفرنسي لويس ماسينيون، كان ثمة ملكة من الخيال والصفاء الذهني لديهم.

ولكن على الرغم من وجود هذه الشخصيات وأخرى شبيهة، لم يلق الإسلام ترحيباً في أوربا على الإطلاق، فبرغم لفته انتباه معظم فلاسفة التاريخ العظماء ابتداءً بهيغل وحتى شبنغلر فإنهم لم يُظهروا حماسة كبيرة تجاهه. وفي مقالة متّسمة بالشفافية الهادئة عنوانها «الإسلام وفلسفة التاريخ» ناقش ألبرت حوراني هذا الانتقاص الدائم بشكل مذهل من قدر الإسلام بوصفه منظومة دينية[7]. وبمعزل عن بعض الاهتمام العَرَضي بالكتّاب الصوفيين أو بالأولياء الصالحين الغرائبيين، فإن الموضة الأوربية بخصوص «حكمة الشرق» نادراً ما تضمنت حكماء أو شعراء الحكمة

المسلمين، فعمر الخيام وهارون الرشيد والسندباد وعلاء الدين وعلي بابا وشهرزاد وصلاح الدين يشكلون تقريباً مجمل قائمة الشخصيات الإسلامية المعروفة لدى المثقفين الأوروبيين الحديثين، بل حتى المؤرخ الفرنسي توماس كارلإيل لم يكن بوسعه أن يجعل النبي محمداً مقبولاً على نطاق واسع، وفيما يتعلق بالديانة التي نشرها محمد، بدت مادتها غير مقبولة أساساً لدى الأوربيين لفترة طويلة من منطلق الديانة المسيحية، برغم أن هذا الرفض لهذا السبب بالذات ليس بأمر مثير للانتباه، وعند منعطف القرن التاسع عشر حينما أخذت الأمم الإسلامية في أسيا وأفريقيا تزداد عدداً، كان ثمة رؤية واسعة الانتشار مفادها اعتزام إبقاء المستعمرات الإسلامية تحت الوصاية الأوربية لأنها بقدر رما كانت تشكّل مشاريع رابحة لأوربا بقدر ما كانت متخلفة وتحتاج لإدارة الغرب وضبطه[8]. وليكن الأمر ما يكون، فبرغم العنصرية والقمع الدائمين للعالم الإسلامي، عبَّر الأوربيون عملياً عن إحساس فعّال نوعاً ما بما كان يعنيه الإسلام لهم، ومن هنا نجد تصويرات الإسلام - في البحوث والفنون والآداب والموسيقى والنقاشات العامة - تعجّ في الثقافة الأوروبية منذ نهاية القرن الثامن عشر حتى يومنا هذا.

ولا نعثر لمثل هذا الوجود العيني للإسلام في التجربة الأمريكية سوى القليل، فالتواصل الأمريكي مع الإسلام في القرن التاسع عشر كان مقيّداً جداً، ويخطر ببال المرء في هذا الصدد رحّالة عرضيون من أمثال الروائي مارك توين وهيرمين ميلفل، أو البعثات التبشيرية في هذا البقعة من العالم الإسلامي أو تلك، أو الحملات العسكرية قصيرة الأمد في شمال أفريقيا. ومن الناحية الثقافية لم تكن توجد مساحة مميزة للإسلام في أمريكا قبل الحرب العالمية الثانية، فالمتخصصون الأكاديميون كانوا عادةً يكتبون عن الإسلام في الزوايا الهادئة للمعاهد الدينية وليس تحت مصابيح الاستشراق

الساحرة أو في صفحات المجلات والصحف الرئيسة المتخصصة. ويوجد منذ قرابة القرن تكافل ساحر، وإن يكن هادئاً، فيما بين عائلات البعثات التبشيرية في البلدان الإسلامية وبين كادرات الخدمات الأجنبية وشركات النفط الأمريكية، وبرز هذا التعاضد إلى السطح على هيئة تعليقات معادية للإدارة الأمريكية ومستعربي شركات النفط الذين يُرى إليهم بأنهم يكنّون شكلاً خاصاً من حبّ الإسلام، خبيثاً ومعادياً للسامية. ونجد، من ناحية أخرى، بأن جميع الشخصيات الكبيرة المعروفة في الولايات المتحدة المتخصصة أكاديمياً في الإسلام يعودون إلى أصول أجنبية: اللبناني فيليب حتي في جامعة برينستون، والنمساوي غوستاف فون غرنبوم في شيكاغو وفي UCLA، والبريطاني جيب في هارفارد، والألماني جوزيف شاكت في كولومبيا، ومع ذلك لا يمتلك أي من هؤلاء الباحثين الاعتبار الثقافي النسبي الذي يتمتع به جاك بيرك في فرنسا وألبرت حوراني في بريطانيا.

ولكن حتى أولئك الباحثون من قبيل حتي وجيب وفون غرونبوم وشاكت اختفوا من المشهد الأمريكي، مثلما من المحتمل فعلاً ألاّ يكون لباحثين من أمثال بيرك وحوراني من يخلفهم في فرنسا وإنكلترا، فما من أحد اليوم عنده باعهم الثقافي الطويل ولا أي شيء يشبه مدى خبرتهم ومرجعيتهم. ويميل مختصو الإسلام الأكاديميون في الغرب راهناً إلى البحث والتعرّف على المدارس الشرعية في بغداد القرن العاشر، أو على النماذج الحضرية المغربية في القرن التاسع عشر، بيد أنهم لا يحبذون أبداً (أو غالباً) التعرف على حضارة الإسلام ككل - الآداب والقانون والسياسة والتاريخ وعلم الاجتماع.. الخ. وهذا الأمر لم يمنع الخبراء المختصّين من إطلاق تعميمات بين الفينة والأخرى حول «بنية العقل الإسلامي» أو الولع الشيعي بالشهادة، على أن هذه الآراء اقتصرت على المجلات والصحف أو وسائل الإعلام الشعبية التي كانت تسعى جاهدة وراء هذه الآراء

وتستجديها وتجتذبها في المقام الأول. والأمر الجوهري أكثر أن المناسبات التي تدور فيها نقاشات حول الإسلام ويشترك فيها متخصصون أو غير متخصصين كانت تثيرها على نحو شبه دائم أزمات سياسية، فمن النادر جداً أن ترى مقالات مفيدة تتناول الثقافة الإسلامية منشورة في ملحق صحيفة نيويورك لمراجعة الكتب مثلاً، أو في ملحق الهاربر، فعندما يكون استقرار المملكة العربية السعودية أو إيران موضع شك، عندها فقط يبدو «الإسلام» يستحق تعليقاً عاماً من هذا القبيل.

إذاً دعونا نفكر ملياً بأن الإسلام قد دخل وعي معظم الأمريكيين - حتى أولئك الأكاديميين والمفكرين غير المتخصصين الذين يعرفون الكثير عن أوربا وأمريكا اللاتينية - لأنه بات مرتبطاً بشكل أساسي وليس حصرياً بقضايا ذات أهمية إخبارية مثل النفط وإيران وأفغانستان، أو الإرهاب[9]. فجميع هذه القضايا أخذت تدعى عند حلول منتصف عام 1979 إما باسم «الثورة الإسلامية» أو «هلال الأزمة» أو «قوس الفوضى» أو «عودة الإسلام»، ومثالنا المعبّر بشكل خاص عن هذه الحالة هو مجموعة العمل الخاصة بالمجلس الأطلسي للشرق الأوسط Atlantic Council's Special Working Group on the Middle East (التي كانت تضم برنت سكواروكرفت وجورج بول وريتشارد هيلمز وليمن ليمنتزر وولتر ليفي وأوجين روستوف وكيرميت روزفلت وجوزيف سيسكو وغيرهم): فحينما أصدرت هذه المجموعة البحثية تقريرها في خريف عام 1979 عنونته بـ «النفط والاضطراب: الخيارات الغربية في الشرق الأوسط»[10]، وحينما خصّصت مجلة التايم مقالتها الرئيسة عن الإسلام في 16 نيسان 1979، زيّنت غلافها بلوحة للرسام جيرومي تمثّل مؤذناً ملتحياً واقفاً في منارة مسجد يدعو المؤمنين بهدوء إلى الصلاة، وقد كانت قطعة فنية استشراقية من القرن التاسع عشر، مزخرفة ومنمّقة ومبالغ فيها، على نحو ما يمكن للمرء أن يتخيل.

على أن ما يستدعي المقارنة التاريخية إلى الذهن هنا هو أن هذا المشهد الهادئ زُيِّنَ بتعليق لا يمت للوحة بصلة وهو «عودة المحاربين»، ومن المرجّح أنه لا توجد طريقة أمثل من هذه لترميز التباين بين أوربا وأمريكا فيما يخص موضوع الإسلام، فها هي ذي لوحة هادية وتزينية رُسمت غالباً بشكل روتيني في أوربا بوصفها مظهراً للثقافة العامة لصاحبها، تحولت بثلاث كلمات إلى هاجس أمريكي عام.

ولكنني أبالغ بكل تأكيد، أليس كذلك؟ ألم تكن مقالة غلاف التايم عن الإسلام بكل بساطة قطعة من التبسيط والإفساد معنية بإرضاء ما يُفترض بأنه ذوق يسعى وراء الإثارة والتشويق؟ ومنذ متى كانت وسائل الإعلام شديدة الاهتمام بأسئلة تتعلق بمادتها أو سياستها الإعلامية أو بالثقافة؟ وإضافة إلى كل ذلك، ألم تكن تلك هي القضية التي فرض الإسلام نفسه فيها على العالم حقيقةً؟ وما الذي حدث لمتخصصي الإسلام وخبراءه، ولماذا جرى تجاهل إسهاماتهم كليةً أو حُجبت تلك الإسهامات حول «الإسلام» الذي كانت وسائل الإعلام تناقشه وتسهب في وصفه ونشر «المعارف» عنه؟

توجد بعض التفسيرات البسيطة لهذه الأسئلة مرتبة حسب الأولوية: فأولاً وكما ذكرت أعلاه لم يكن لدى أي مختص أمريكي بالعالم الإسلامي جمهور كبير، وعلاوة على ذلك باستثناء كتاب الراحل مارشال هوجسون (مغامرة الإسلام) المكوّن من ثلاثة مجلدات والمنشور بعد وفاته عام 1975، لم يسبق أبداً أن وُضع مؤلَف عام عن الإسلام مباشرة في متناول جمهور القراء المثقفين[11]، فإما أن الباحثين في هذا المجال كانوا متعمّقين في تخصصهم لدرجة أنهم كانوا يخاطبون نظرائهم المتخصصين فقط، أو أن أعمالهم لم تكن متميزة من الناحية الفكرية بما يكفي لجعلهم يتحكّمون بنوع القرّاء الذين تستهويهم الكتب حول اليابان أو أوروبا الغربية أو الهند.

ولكن هذان الأمران يمكن أن يكونا صحيحين معاً: فبينما من الصحيح أنه ليس بوسع المرء تسمية «مستشرق» أمريكي واحد لديه شهرة خارج مجال الاستشراق، مقارنة ببيرك ورودنسون في فرنسا، فإنه صحيح كذلك بأن دراسة الإسلام لا تلقى تشجيعاً حقيقياً في الجامعات الأمريكية ولا تُدعم في الثقافة عموماً من قبل شخصيات قد تجعل شهرتها وكفاءتها الحقيقية من تجاربها عن الإسلام تجارب هامة بحد ذاتها(12)، فمن هم النظراء الأمريكيون لمستشرقين ومستشرقات مثل السيدة ريبيكا ويست والسيدة فريا ستارك والضابط البريطاني المستشرق توماس لورانس والمستشرق ويلفريد شَيغر والآنسة بيل جرترود وب نيوباي، وحديثاً جوناثان رابان، ففي أحسن الأحوال قد يكون نظرائهم الأمريكيون عملاء سابقون للسي آي أي، مثل مايلز كوبلاند أو كيرميت روزفلت، ومن النادر جداً أنهم كانوا كتّاباً أو مفكرين ذوي تميّز ثقافي من أي نوع كان.

والسبب الثاني للغياب النقدي للرأي المتخصص بالإسلام هو هامشية المختصين لما بدا يحدث في عالم الإسلام عندما أصبح «خبراً إعلامياً» في أواسط سبعينات القرن العشرين؛ فمما لا شك فيه أن الحقائق المؤثرة تأثيراً مؤلماً هي أن دول الخليج المنتجة للبترول بدت فجأة قوية جداً، كما أنه كان ثمة حرب أهلية شديدة الضراوة وتبدو لا نهاية لها في لبنان، وكانت إثيوبيا والصومال متورطتين في حرب طويلة، وأصبحت المشكلة الكردية قضية محورية وهامة على غير ما كان متوقعاً، ثم، بعد عام 1975 قامت إيران، التي كانت هامدة على نحو غير متوقع، بخلع ملكها في أعقاب ثورة «إسلامية» ضخمة مفاجئة تماماً، واستحوذ انقلاب ماركسي على أفغانستان سنة 1978 ثم غزتها القوات السوفيتية أواخر سنة 1979، واقتربت الجزائر والمغرب من شفير صراع طويل حول القضية الصحراوية، وأعدم الرئيس الباكستاني ونُصبت دكتاتورية عسكرية جديدة مكانه، وكان

ثمة أحداث أخرى أيضاً، أحدثها الحرب بين العراق وإيران، ولكن دعونا نقتصر في حديثنا عن هذه الأمور فحسب، وأعتقد إجمالاً بأنه من الإنصاف القول بأن المختصين الغربيين الذين يكتبون عن الإسلام كان بإمكانهم أن يلقوا الضوء على بعض من هذه الأحداث والمجريات فلم يفعلوا، ليس لأنهم لم يتنبئوا بها ولم يحضّروا قرّائهم لها فحسب بل لأنهم بدلاً من ذلك قدّموا كمية ضخمة من الأفكار التي بدت عند مقارنتها بما كان يحدث، وكأنها تتحدث عن منطقة نائية جداً من العالم لا تمت بأي صلة للفوضى الصاخبة المتوعدة المتفجرة أمام عيني الإنسان الغربي في وسائل إعلامه.

وهذه مسألة مركزية نادراً ما جرى بحثها بعقلانية حتى الآن، ولذلك ينبغي علينا مواصلة النقاش حولها بعناية وتأنّ؛ إن الخبراء الأكاديميين الذين كان مجال اختصاصهم الإسلام ما قبل القرن السابع عشر عملوا في حقل آثاري قديم أساساً، بل وعلى غرار نشاط الاختصاصين في الحقول المعرفية الأخرى، كان عملهم شديد التخصص، ولم يكونوا براغبين ولا مجربين بطريقة مسؤولة أن يشغلوا أنفسهم بالعواقب الحديثة للتاريخ الإسلامي، فكان نشاطهم إلى حدّ ما مقيداً بتصورات شخصية عن الإسلام «الكلاسيكي» أو بما كان يُعتقد بأنها نماذج لا تتغير عن الحياة الإسلامية، أو بالأسئلة الفقه تاريخية القديمة، وفي أية حال كان من المستحيل عليهم استخدام نشاطهم في فهم العالم الإسلامي الحديث الذي، نسبةً لجميع النوايا والأهداف واستناداً إلى ما هو الجزء منه الذي يحظى بالاهتمام، كان يتطور على طول خطوط متباينة جداً عن تلك الخطوط التي ألقت بظلالها على القرون الأولى للإسلام (أي منذ القرن السابع وحتى العاشر).

إن الخبراء الذين كان مجال اختصاصهم الإسلام الحديث - أو لأكن

أكثر دقة الذين كان حقل اختصاصهم يتمحور حول مجتمعات وأناس ومؤسسات داخل العالم الإسلامي منذ القرن الثامن عشر - عملوا ضمن إطار متفق عليه لإنجاز أبحاث تُهيَّء طبقاً لتصورات حُدِّدت خارج العالم الإسلامي بلا جدال، وهذه الحقيقة بجميع تعقيداتها وصروفاتها وتنوعاتها لا يمكن المغالاة بها، وليس ثمة مجال للإنكار بأن الباحث الجالس في جامعة أكسفورد أو بوسطن يكتب ويبحث أساساً، ولكن ليس حصراً، طبقاً لمعايير وأعراف وضعها وشكّلها نظرائه (أو نظرائها) وليس المسلمون قيد البحث، وهذه بدهية، ربما، ولكنها تحتاج إلى التأكيد والإثبات مع ذلك. والبحوث الإسلامية الحديثة في الأكاديميات الأمريكية تنتمي إلى «برامج مناطقية» عموماً - على غرار دراسات منطقة أوربا الغربية والاتحاد السوفيتي وجنوب شرق آسيا، الخ - ولذلك تُلحق هذه البحوث بآلية معينة يجري بواسطتها رسم السياسة القومية للولايات المتحدة وهذا ليس مجال اختيار لدى الباحث الفرد، فإن صدف وكان أحدهم يعدّ بحثاً في جامعة برنستون عن المدارس الدينية الأفغانية المعاصرة، سيكون من الواضح (لاسيما خلال أوقات كهذه) بأن مثل هذا البحث قد يحمل في طياته «مضامين تتعلق بالسياسة» وسواء رغب بذلك أم لم يرغب، فإن الباحث (أو الباحثة) سيُجرّ إلى داخل شبكة تضم دوائر حكومية وشركات ومؤسسات معنية بالسياسة الخارجية الأمريكية، وسيتأثر تمويله وكذلك نوعية الناس الذين سيقابلهم، وستُقدَّم إليه جوائز وأنواع أخرى من الحوافز، فيستحيل الباحث بذلك إلى «خبير مناطقي»، شاء أم أبى.

وفيما يتعلق بالمختصين الذين ترتبط اهتماماتهم بالمسائل السياسية بشكل مباشر (علماء السياسة أساساً، ولكن إلى جانبهم أيضاً المؤرخون وعلماء الاقتصاد والاجتماع والأنثروبولوجيون) هناك أسئلة حساسة، إن لم نقل خطيرة، ينبغي طرحها عليهم وهي، على سبيل المثال، كيف تمّ التوفيق

بين وضع المرء كباحث أو عالم مع المطالب التي تشترطها الحكومة عليه؟ إيران حالة مثالية وثيقة الصلة بهذا الموضوع، فإبّان حكم نظام الشاه كانت هناك اعتمادات مالية مخصصة لعلماء الآثار الإيرانية، مصدرها (مؤسسة بهلوي المالية) والمؤسسات الأمريكية بالطبع، وكانت هذه الأموال تُنفق على الدراسات التي تنطلق من الوضع الراهن (والوضع الراهن في هذه الحالة هو وجود نظام بهلوي المقيد بالولايات المتحدة عسكرياً واقتصادياً)، والذي أصبح على حد ما نموذجاً بحثياً يُحتذى به لطلاب البلد، وفي خضم الأزمة الإيرانية قالت دراسة حول ملاك المخابرات الأمريكية أجرتها لجنة مختارة دائمة منبثقة عن مجلس النواب الأمريكي بأن تقديرات الولايات المتحدة للنظام الإيراني تأثرت بالسياسة القائمة آنئذ: «ليس مباشرةً عبر الإخفاء الواعي للأنباء غير المستحبة ولكن بشكل غير مباشر.. فصنّاع القرار الأمريكيون لم يكونوا يشكّون فيما إذا كان حكم الشاه الدكتاتوري سيستمر إلى الأبد، فالسياسة الأمريكية كانت تُقدَّم بهذا الافتراض دائماً»[13]، وهذا الأمر بدوره لم ينتج سوى حفنة قليلة جداً من الدراسات التي بحثت جدياً في نظام الشاه وحددت مصادر المعارضة الشعبية له، وحسب علمي، هناك عالم متخصص واحد فقط، هو حميد الغار من جامعة باركلي، كان صائباً في تقديره لحجم القوة السياسية المعاصرة للمشاعر الدينية الإيرانية، كما أنه كان الوحيد الذي تعمق كثيراً لدرجة جعلته يتنبأ باحتمال إسقاط آية الله الخميني للنظام الإيراني، وثمة باحثون آخرون - منهم ريتشارد كوتام وإرفاند أبراهامين - انطلقوا فيما كتبوه من الوضع الراهن أيضاً إلا أنهم كانوا فرقة صغيرة في الواقع[14] (ينبغي كي نكون منصفين أن نلاحظ بأن الباحثين الأوربيين اليساريين الذين كانوا أقل تفاؤلاً ببقاء الشاه، لم يصيبوا جيداً أيضاً في تحديد المصادر الدينية للمعارضة الإيرانية)[15].

وحتى لو نحيّنا إيران جانباً سنجد بأنه يوجد الكثير من الإخفاقات

الفكرية التي لا تقل أهمية في أمكنة أخرى، نتجت عن الاتكال الأعمى على ما تمليه توليفة مكوّنة من سياسة حكومية ومقولة مقولبة، وفي هذا المقام، تقدّم الحالتان اللبنانية والفلسطينية دروساً وعبراً لمن يعتبر، فقد كان يُرى إلى لبنان لسنوات بوصفه نموذجاً لما يفترض أن تكون عليه الثقافة التعددية، أو الفسيفسائية، وبرغم ذلك كانت النماذج البحثية التي استخدمت في دراسة لبنان ممدأة وساكتة لدرجة أنه لم يكن ثمة إمكانية ولو لمجرد إلماحة طفيفة لوحشية الحرب الأهلية وضراوتها (التي امتدت منذ عام 1975 وحتى 1980 على الأقل)، ويبدو أن عيون الخبراء الباحثين كانت في الماضي قد ثبتت بشكل غريب عند صور «الاستقرار» اللبناني: فالقادة التقليديون للبنان وحلفاؤه وأحزابه وشخصياته الوطنية وحداثته الناجحة هي المواضيع التي كانت تُدرس.

وحتى عندما وُصف الحكم اللبناني بأنه غير مستقر أو عندما جرى تحليل «مدنيّة» لبنان الناقصة، كان ثمة افتراض متسق ومنسجم بأنه يمكن حلّ مشكلاته إجمالاً بعيداً عن أنها تمزّق لبنان شرّ تمزيق[16]، وخلال الستينات وصّف لبنان بالبلد «المستقر» لأن أحد الخبراء أخبرنا بأن وضع العلاقات العربية ـ العربية مستقرة، وطالما تمّت مراعاة هذه المعادلة، يتابع الباحث الخبير، طالما بقي لبنان آمناً[17]. ولم يسبق أبداً أن افتُرض قبل ذلك الحين إمكانية وجود استقرار عربي ـ عربي وعدم استقرار لبناني لسبب أساسي يعود ـ على غرار معظم المواضيع في هذا الحقل المترع بالإجماع ـ إلى هذه الحكمة التقليدية التي منحت لبنان «تعددية» خالدة واستمراراً متجانساً، برغم انقساماته الداخلية وانعدام صلة جيرانه العرب بما يجري داخله، وبناءً عليه فإن أي إشكال يحدث في لبنان لا بد أن يكون مصدره محيطه العربي وليس إسرائيل أو الولايات المتحدة أبداً! وكلاهما لديه مخططاته الخاصة التي ليست بمخططات محلّلة ومدروسة أبداً تجاه

لبنان[18]. وبرغم ذلك أيضا هناك لبنان الذي يمثل أسطورة التحديث: بعد قراءة كتاب كلاسيكي من هذا النوع يتحدث عن حكمة النعامة في يومنا هذا، يصعق المرء بكيفية تقديم هذه الخرافة القديمة التي تتناول دفن النعامة لرأسها في الرمال تجنباً للخطر، بكل هذا الهدوء والصفاء إلى فترة حديثة هي عام 1973 عندما بدأت الحرب الأهلية اللبنانية فعلياً، حيث أخبرونا بأن لبنان ربما يمرّ بتغيّر ثوري، ولكن هذا الأمر كان احتمالاً «بعيداً»، وما كان أكثر احتمالاً هو «التحديث المستقبلي الشامل لكافة قطاعات الشعب اللبناني [وهو تلطيف ساخر لما كان سيصبح لاحقاً أكثر الحروب الأهلية دموية في التاريخ العربي الحديث] ضمن البنية السياسة الحالية»[19]، أو على نحو ما عبر عنه عالم أنثروبولوجيا متميز بقوله بأنه «بقيت قطعة الفسيفساء اللبنانية الجميلة سليمةً، وفعلاً استمر لبنان في كونه الأكثر فاعلية باحتوائه على انقساماته الأساسية العميقة»[20].

ونتيجة ذلك، أخفق الخبراء الباحثون في لبنان وفي مناطق أخرى في استيعاب أن القسم الأكبر مما يثير اهتمام دول ما بعد حقبة الاستعمار لا يمكن أن يوضع بأكمله تحت عنوان «الاستقرار»: ففي لبنان كان الأمر بدقة هو أن تلك القوى الفاعلة المتحركة التخريبية، التي لم يسبق للخبراء الباحثين أن وثّقوها في أبحاثهم أبداً أو كانوا يلمّحون إلى الإقلال من شأنها - كالاضطرابات الاجتماعية والتغيرات الديمغرافية والموالاة والمحسوبية الطائفية والاتجاهات الأيديولوجية - كانت هي التي مزّقت البلد شر تمزيق[21]. وعلى نحو مماثل، تمثلت الحكمة التقليدية لسنوات في اعتبار الفلسطينيين مجرد لاجئين وليس بوصفهم قوة سياسية لديها تأثيرات جديرة بالتقدير لدى أي تقييم عقلاني ودقيق لمنطقة الشرق الأدنى. ولكن بحلول منتصف سبعينات القرن العشرين، أصبح الفلسطينيون إحدى المشكلات الأساسية المعترف بها بالنسبة لسياسة الولايات المتحدة

الأمريكية، وما زالوا لم يلقوا بعد الاهتمام البحثي والفكري الذي تستحقه أهميتهم[22]، بل كان الموقف الدائم المثابر تجاههم يتمثل بمعاملتهم بوصفهم طرف ملحق بالسياسة الأمريكية تجاه مصر وإسرائيل وتجاهلهم بكل ما تعنيه كلمة التجاهل من معنى في الحريق اللبناني، ولم يكن ثمة قوة بحثية أو خبيرة موازية لهذه السياسة، ومن المحتمل أن تكون النتائج كارثية على المصالح القومية الأمريكية، لاسيما أن الحرب العراقية ـ الإيرانية بدت ثانية وكأنها باغتت أجهزة الاستخبارات الأمريكية التي كانت مخطئة جداً في تقييم القدرات العسكرية لكلا البلدين.

وأضف إلى هذا التناغم والتناسق بين الدراسات البحثية البطيئة المنقادة وبين المصالح الحكومية المشتتة، الحقيقةَ المؤسفة المتمثلة بأن الكثير جداً من الكتّاب الخبراء في الشأن الإسلامي وعالمه لم يكونوا متمكّنين من اللغات المعنية، وبذلك توجب عليهم الاعتماد على الصحافة وعلى غيرهم من الكتّاب الغربيين للحصول على المعلومات. وهذا الاعتماد المتزايد على الصورة الرسمية أو التقليدية للأمور كان شركاً وقعت فيه وسائل الإعلام الأمريكية في أداءها الإعلامي إجمالاً عند تغطيتها لإيران ما قبل الثورة، وكان ثمة ميل للدراسة وإعادة الدراسة، وللتركيز وإعادة التركيز بثبات على الأشياء ذاتها: النخبة الحاكمة، برامج التحديث، دور المؤسسات العسكرية، القادة البارزين، الاستراتيجية الجيوسياسية (من وجهة نظر أمريكية)، الاختراقات الشيوعية[23]. ومن المحتمل أن هذه الأمور كانت في حينها مثار انتباه الولايات المتحدة كأمة، ولكن الحقيقة هي أن هذه الأمور كانت في إيران قد كُنسَت ـ حرفياً ـ في غضون أيام، فقد تفتّت القصر الملكي بأكمله، وتفكك الجِيش الذي كانت تُصب فيه بلايين الدولارات، وأما ما تدعى بالصفوة فإنها إما اختفت أو وجدت ضالتها في مشاغل جديدة أخرى، بالرغم من أنه في كلتا الحالتين لا يمكن التأكد، كما جرى سابقاً، بأنها

كانت تقرر السلوك السياسي الإيراني. ومع ذلك فإن أحد الخبراء الذين حازوا مصداقية بسبب تنبؤهم بما يمكن أن تؤول إليه «أزمة 1978»، وهو جيمس بيل من جامعة تكساس كان قد وضع توصية لصنّاع القرار الأمريكيين أواخر عام 1978 تنصح الولايات المتحدة على تشجيع «الشاه.. على أن يقوم بعملية انفتاح في نظامه»[24] بمعنى أنه حتى صوت خبير خارجٌ ومخالف افتراضاً، كان ما يزال ملتزماً بالحفاظ على نظام كانت تثور ضده ـ في اللحظة ذاتها التي كان يتكلم فيها ـ الملايين حرفياً، من أبناء شعبه في واحدة من أضخم التمردات في التاريخ الحديث.

على أن بيل هذا عرض لنقاط هامة حول تجاهل الولايات المتحدة العام لإيران، فكان صائباً في قوله بأن التغطية الإعلامية كانت سطحية وبأن المعلومات الرسمية كُيِّفت لتناسب ما يرومه الشاه بهلوي وبأن الولايات المتحدة لم تبذل أي مجهود سواء في معرفة تلك البلد معرفة عميقة أو في الاتصال مع المعارضة الإيرانية، وبرغم أن بيل لم يتابع كلامه وسكت عما تبقى من الكلام المباح، فإن هذه الإخفاقات كانت ومازالت أعراضاً ومؤشرات على موقف أمريكي ـ أوروبي مشترك تجاه العالم الإسلامي،كما سنرى لاحقاً،تجاه معظم العالم الثالث،والحق أن عدم ربط بيل بين ما كان يقوله حول إيران على نحو عادل وبين بقية العالم الإسلامي كان جزءاً من الموقف الأمريكي ـ البريطاني أيضاً،ولم يكن ثمة تشبّث مسؤول أولاً وقبل كل شيء، بالسؤال المنهجي المركزي أي ما هي قيمة (إن وجدت) التحدث عن «الإسلام» والانبعاث الإسلامي؟ وثانياً، ما هي العلاقة القائمة (أو التي ينبغي قيامها) بين السياسة الحكومية الأمريكية وبين البحث العلمي؟ وهل يفترض بالباحث أن يكون فوق السياسة أم تابعاً سياسياً للحكومة؟ لقد جادل كل من بيل ووليام بيمّن المحاضر في جامعة براون في مناسبتين مختلفتين بأن السبب الرئيس وراء نشوب الأزمة الإيرانية ـ الأمريكية عام

1979 كان الإخفاق في استشارة أولئك الخبراء والباحثين والأكاديميين الذين كانوا يتلقون تعليماً وثقافة باهظة التكاليف كي يتعلموا معرفة العالم الإسلامي ويفهموه[25]. ولكن ما غاب عن ذهن بيل وبيمَن هو احتمال أنه بسبب استجداء العلماء والباحثين لمثل هذا الدور في ذات الوقت الذي يدعون أنفسهم علماء، فإنهما بدوا غامضين وبالتالي شخصيتين غير جديرتين بالثقة لا لدى الحكومة ولا عند جماعة المفكرين على السواء[26].

وإضافة إلى ما تقدم، هل ثمة طريقة بالنسبة للمفكر المستقل (الذي هو في نهاية الأمر، الوضع الذي يجب أن يكون عليه العالم الأكاديمي) تجعله يحافظ على استقلاليته وكذلك أن يعمل لحساب الدولة مباشرة؟ ما هو الرابط بين التحزّب السياسي الصريح وبين البصيرة النافذة؟ ألا يعوق أحدهما الآخر؟ أم أن هذا الأمر يصح فقط على بعض الحالات؟ وما هو السبب الذي يجعل مجمل كادرات الباحثين الإسلاميين في أمريكا (ما عدا قسم ضئيل منهم باعتراف) غير قادرين على الحصول على فرصة أكبر للإدلاء بوجهات نظرهم؟ مما لا شك فيه أن جميع هذه الأسئلة يمكن الإجابة عليها فقط ضمن الإطار السياسي الحقيقي والواسع الذي يحكم العلاقات بين الغرب والعالم الإسلامي تاريخياً، فدعونا إذاً نلقي نظرة على هذا الإطار لنرى ما هو الدور الموجود فيه بالنسبة للخبير والباحث.

لم يكن بمقدوري العثور على أي فترة من التاريخ الأمريكي والأوروبي منذ العصور الوسطى بُحث فيها الإسلام أو فكّر فيه عموماً خارج إطار خلقه الانفعال والتحامل والمصالح السياسية: وقد لا يبدو هذا الأمر اكتشافاً مفاجئاً، ولكن تقع ضمنه سلسلة متكاملة من قواعد السلوك العلمية والبحثية التي كانت، منذ بواكير القرن التاسع عشر، إما تدعو نفسها بشكل جماعي بقواعد ونظم علم الاستشراق أو أنها كانت تحاول التعامل بشكل منهجي مع الشرق، ولا أحد سيختلف معي حول مقولة أن

أوائل المعلّقين والدارسين للإسلام مثل بطرس المكرّم وبارثلي دهربلو كانا مناظرين مسيحيين انفعاليين لجهة ما كانا يدليان به، ولكن الافتراض القائل بأن مسيرة تقدّم أوروبا باتجاه العصر العلمي الحديث وتخلّصها من الخرافة والجهالة لا بد أنها تضمّنت علم الاستشراق هو افتراض غير مدروس. ألم يكن صحيحاً القول بأن المستشرقين البارون سيلفستر دي ساسي وإدوارد لين وإرنست ماسينيون كانوا علماء موضوعيين مثقفين، وأليس صحيحاً حالياً القول أنه باتّباعهم جميع ضروب التقدّم التي شهدتها علوم القرن العشرين الاجتماعية والأنثروبولوجية وعلمي اللغويات والتاريخ، فإن العلماء الأمريكيين الذين يدرّسون الإسلام في جامعات مثل برنستون وهارفارد وشيكاغو هم لهذا السبب غير متميزين، وبأنهم غير معنيين بأن يدافعوا عن أنفسهم بشكل خاص بما يفعلون؟؟ الجواب هو كلا، ليس لأن علم الاستشراق أكثر تحيّزاً من العلوم الإنسانية والاجتماعية الأخرى، ولكن لأنه ببساطة علم أيديولوجي وملوث بالحياة كغيره من العلوم الأخرى، والفرق الرئيس هو أن علماء الاستشراق يميلون إلى استثمار مكانتهم، بوصفهم خبراء، في إنكار - بل أحياناً تغطية - مشاعرهم الراسخة عن الإسلام، مستخدمين في ذلك لغة ذات وزن ونفوذ مرجعي هدفها إضفاء المصداقية على «موضوعيتهم» و«نزاهتهم العلمية».

هذه نقطة، أما النقطة الأخرى فتُميِّزُ بين نموذج تاريخي وبين ما يمكن أن يكون من ناحية أخرى ميّزة غير متبلورة لعلم الاستشراق: فكلما استُشفّ في الأزمنة الحديثة وجود توتر حاد بين الغرب ونظيره الشرق(أو بين الغَرب ونظيره الإسلام) كان هناك دائماً نزوع في الغرب ونظيره الشرق (أو بين الغرب ونظيره الإسلام) كان هناك دائماً نزوع في الغرب للجوء ليس إلى العنف المباشر بل أولاً إلى أدوات التمثيل الذهني شبه الموضوعية والعلمية النزيهة نسبياً والهادئة، وبهذه الطريقة يصبح «الإسلام» لدى

الغرب أكثر وضوحاً، وتظهر «الطبيعة الحقيقية» لخطره وتهديده، فتُقترح حينها اتخاذ مجموعة إجراءات مضمرة تجاهه، وفي مثل هذا السياق يحدث أن ينظر المسلمون الذين يعيشون في ظروف شديدة التنوع إلى كل من العلم والعنف المباشر ضدهم كأشكال من الاعتداء على الإسلام.

وثمة مثالان متشابهان إلى حد مذهل يوضحان فرضيتي هذه، فبإمكاننا الآن أن نرى، ونحن نستعيد الماضي ونتأمل فيه، بأنه خلال القرن التاسع عشر سبّقت كل من فرنسا وإنكلترا احتلاليهما لأجزاء من الشرق الإسلامي بفترة أخضعتنا خلالها مختلف الوسائل العلمية في توصيف الشرق واستيعابه لعمليتين متميزتين من التحديث والتطوير التقني[27]، فكان احتلال فرنسا للجزائر سنة 1830 قد تلا فترة تقارب العقدين قام الباحثون الفرنسيون في أثناءها، حرفياً، بتحويل دراسة الشرق من علم آثاري إلى علم معرفي عقلاني، له أسسه وقواعده الثابتة، وبالطبع سبق ذلك احتلال نابليون لمصر سنة 1798 حيث لا بد للمرء أن يلاحظ طبعاً حقيقة أنه كان قد أعدّ لحملته بتسيير مجموعة محنكة من العلماء بغية جعل مشروعه فعالاً، على أن ما أريد أن أقوله هنا هو أن احتلال نابليون قصير الأمد لمصر كان قد أنهى فصلاً ليبدأ فصل جديد طويل صارت فرنسا خلاله رائدة العالم في الاستشراق بفضل إدارة المستشرق سيلفستر دي ساسي لمعاهد الدراسات الاستشراقية الفرنسية، وقارب هذا الفصل ذروته قليلاً لدى احتلال الجيوش الفرنسية للجزائر عام 1930.

لا أريد هنا على الإطلاق أن أوحي بوجود علاقة سببية بين هذا الأمر وذاك، ولا أن أتبنى وجهة النظر المناقضة للمنطق التي تقول بأن جميع المعارف العلمية تفضي بالضرورة إلى العنف والمعاناة، بل كل ما أريد قوله هو إن الإمبراطوريات لا تُولد آنياً وفورياً، وهي في العصر الحديث لا تُدار ارتجالاً، فإن كان تطور المعرفة يقتضي إعادة تعريف حقول التجربة

الإنسانية ومأسستها من قبل علماء يترفعون عن المادة التي يدرسونها ويتخذون موقع الحَكَم النزيه إزاءها، فإنه لن يكون غير ذي معنى إن نشهد التطور ذاته يحدث لدى السياسيين الذين يعيدون تعريف عوالم سلطتهم لتضم المناطق «الوضيعة» من العالم، حيث يمكن اكتشاف مصالح «قومية» جديدة فيه - وعندها يُرى إليها بوصفها بحاجة إلى إشراف لصيق[28]، ولعلني أشك كثيراً بأنه ما كان لإنكلترا أن تحتل مصر طوال تلك الفترة الممتدة وبأسلوب مؤسساتي ضخم لولا أنها لم تسعَ قبل ذلك إلى الاستثمار المتين في حقل المعرفة الاستشراقية التي مهّد لها علماء من قبيل المستشرقيَن إدوارد وليم لين ووليام جونز.

إن الحميمية وسهولة المنال وإمكانية التمثيل أو التصور الذهني هي الخصائص التي أوضحها المستشرقون عن الشرق، فالشرق يمكن رؤيته ويمكن دراسته ويمكن إدارته، وهو ليس بحاجة أن يبقى نائياً، مدهشاً، عصياً على الإدراك، وأن يبقى فوق كل ذلك مكاناً فاحش الثراء، بل يمكن جلبه إلى الغرب - أو على نحو أبسط، بمقدور أوروبا أن تشعر وكأنها في بيتها وهي هناك، في الشرق، على نحو ما فعلت لاحقاً.

أما مثالي الثاني فهو معاصر، فالشرق الإسلامي حالياً هام بشكل واضح نظراً لثرواته أو موقعه الجيوسياسي، بيد أنه لا شيء من هذين الأمرين قابل للتبادل مع اهتمامات المستشرقين الأوربيين وحاجاتهم وطموحاتهم، فمنذ نهاية الحرب العالمية الثانية والولايات المتحدة الأمريكية تستحوذ على مواقع الهيمنة والسيطرة في العالم الإسلامي التي كانت ذات مرة تحتلها بريطانيا وفرنسا، وبهذا الاستبدال لنظام إمبريالي بنظام إمبريالي آخر ذهب شيئان: النمو المعتدل للاهتمام الخبير والأكاديمي الذي كانت تستثيره أزمات العالم الإسلامي، والثاني هو ثورة استثنائية في عالم تقنيات صحافة القطاع الخاص والصناعة الصحفية

الالكترونية الضخمتين، فلم يسبق أبداً لبقعة اضطراب دولية، كإيران مثلاً، أن غُطيت بهذا الشكل التويُ واللحظي والمنتظم على نحو ما غطيت به عبر وسائل الإعلام: ولذلك بدت إيران حينئذ موجودة وحاضرة داخل حياة الأمريكيين، برغم بعدها الكبير عنهم، بحدّة غير مسبوقة أبداً، وهاتان الظاهرتان معاً ـ الثانية أكثر من الأولى ـ اللتان قام جهاز ضخم عبرهما يضم المؤسسة الجامعية والحكومة وخبراء التجارة والأعمال بدراسة الإسلام والشرق الأوسط، واللتان أصبح الإسلام عبرهما موضوعاً مألوفاً لكل مستهلك للأخبار في الغرب ـ جعلتا العالم الإسلامي في مستوى فهم العامة من الغربيين بشكل كلي، أو على الأقل، جعلتا صفاته التي تعتبر ذات أهمية إخبارية على هذا النحو. ذلك العالم لم يصبح فقط موضوعاً لأكثر عمليات الإشباع المعرفي الغربي الثقافي والاقتصادي الكامل في التاريخ ـ لأنه لم يكن ثمة عالم غير غربي مُهيمن عليه بشدة من قبل الولايات المتحدة الأمريكية كالعالم العربي ـ الإسلامي اليوم ـ ولكن أيضاً أصبح التبادل والتفاعل بين الإسلام والغرب ـ الولايات المتحدة في هذه الحالة ـ من طرف واحد تماماً، أما فيما يتعلق بالبقاع الأخرى من العالم الإسلامي ذات الأهمية الإخبارية الأقل فإنها تعتبر منحرفة أشد الانحراف وينظر إليها بازدراء.

ومن المبالغة قليلاً القول بأن التغطية الإعلامية للمسلمين والعرب والنقاشات الدائرة حولهم تجري أساساً إما بوصفهم مزودين للبترول أو مشاريع إرهابيين، وثمة القليل جداً من التفاصيل كالكثافة السكانية وانفعالية الحياة العربية ـ الإسلامية وعواطفيتها كانت قد دخلت في وعي حتى أولئك الأشخاص الذين يمتهنون نقل أخبار العالم الإسلامي، ما يوجد عندنا بدلاً من ذلك هو سلسلة محدودة من الصور الكاريكاتورية المشوهة الفجة عن العالم الإسلامي التي تعرض بطريقة تهدف ـ من بين

ما تهدف - إلى جعل ذلك العالم يبدو مكشوفاً أمام أي اعتداء عسكري عليه[29]، ولا أعتقد من جهتي أن الحديث الذي جرى مؤخراً عن تدخل الولايات المتحدة في منطقة الخليج العربي جاء بمحض الصدفة أو أن عقيدة كارتر أو النقاشات الدائرة حول قوات التدخل السريع كانت قد سبقتها فترة من التصور الذهني العقلاني «للإسلام» وتقديمه على هذا النحو عبر الوسيلة الإعلامية الهادئة المتمثلة بالتلفاز أو عن طريق دراسة استشراقية «موضوعية» (والتي لها، من باب التناقض، تأثير منفّر على نحو مضطرد، إما «لعدم ارتباطها» بالحقائق الحديثة أو بسبب تنويعاتها الدعائية «الموضوعية»): إن واقعنا الحالي يحمل من نواحٍ عدة تشابهاً بارداً مع المثالين البريطاني والفرنسي في القرن التاسع عشر المذكورين آنفاً.

وتوجد أسباب سياسية وثقافية وراء هذه الحال، فعندما تولت الولايات المتحدة الأمريكية، عشية انتهاء الحرب العالمية الثانية، الدور الإمبريالي الذي كان منوطاً بفرنسا وبريطانيا سابقاً، جرى استنباط مجموعة من السياسات للتعامل مع العالم تتلاءم مع خصوصيات ومشاكل كل منطقة تؤثر (وتتأثر) بمصالح الولايات المتحدة، وخُصّت أوروبا بدور نقاهة ما بعد الحرب الذي فُصّل مشروع مارشال، من بين سياسات أمريكية شبيهة أخرى، على مقاسه، وبرز الاتحاد السوفيتي بالطبع كأكثر المنافسين المرعبين للولايات المتحدة، وأنتجت الحرب الباردة، كما يعرف الجميع، سياسات ودراسات بل وحتى عقلية ما تزال تتحكم بالعلاقات بين القوّتين العظميين، وعلى ذلك بقي ما أصبح يُعرف (بالعالم الثالث)، وهي منطقة تنافس، ليس فقط بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي بل أيضاً بين الولايات المتحدة وشتى القوى المحلية التي لم تكن قد نالت استقلالاتها من المستعمرين الأوروبيين إلا منذ فترة وجيزة.

وبدا (العالم الثالث) في أعين صانعي القرار الأمريكيين، غالباً ودون أدنى استثناء، عالماً متخلفاً واقعاً تحت براثن أنماط حياة «تقليدية» ساكنة ومهجورة دونما ضرورة لذلك، وعرضةً بشكل خطير للإفساد الشيوعي والجحود الداخلي وأصبحت «الحداثة والتحديث» بالنسبة للعالم الثالث أمر اليوم، طالما كان ذلك يتعلق بالولايات المتحدة الأمريكية، وكما ألمح جيمز بك «كانت نظرية الحداثة الردَّ الأيديولوجي لعالم تملؤه الجيشانات الثورية المتزايدة وردود الفعل المتواصلة في صفوف النخب السياسية التقليدية»[30]، وكانت تُصّب مبالغ ضخمة على أفريقيا وآسيا بهدف إيقاف الزحف الشيوعي هناك وارتقاء الولايات المتحدة بتجارتها، وفي المقام الأول لتطوير كادر من الحلفاء المحليين الذي بدا بوضوح أن مبرّر وجودهم كان تحويل بلداتهم المتخلفة إلى «أميركات» مصغّرة، وقد تطلبت الاستثمارات الأولية عند دفعها المزيد من المبالغ الإضافية والدعم العسكري المناسب بغية المحافظة على استمراريتها، وهو ما أدى بدوره إلى تدخلات عسكرية في كل أنحاء آسيا وأمريكا اللاتينية اللتان كانتا تثيران حفيظة الولايات المتحدة على الدوام وتحرضانها ضد كل صنوف القوميات المحلية تقريباً.

إن تاريخ مساعي الولايات المتحدة تجاه التحديث والتطوير في العالم الثالث لا يمكن فهمها فهماً كاملاً أبداً إلا إذا لاحظنا أيضاً كيف أن سياسة التحديث هذه كانت قد أنتجت بذاتها أسلوباً من التفكير وعادة من النظر إلى العالم الثالث زادتا من الاستثمار السياسي والعاطفي والاستراتيجي في فكرة التحديث ذاتها، وفيتنام مثال نموذجي على هذه الحالة: فحالما تقرر بأنه ينبغي إنقاذ تلك البلد من الشيوعية ومن ذاتها، بالفعل، برز إلى حيّز الوجود علم تحديث قائم بذاته لصالح فيتنام (الذي أصبح آخر أطواره وأكثرها كلفة يُعرف باسم «الفتنمة»)، ولم يشارك في

هذا العلم مختصون حكوميون فحسب بل انضم إليهم كذلك خبراء أكاديميون. وفي وقت من الأوقات كانت مسألة بقاء الأنظمة الحاكمة الصديقة للأمريكان والمعادية للشيوعية في سايغون تسيطر على كل ما عداها من الأمور، وحتى عندما اتضح بأن أغلبية السكان كانوا يرون إلى تلك الأنظمة بوصفها غريبة مجلوبة وقمعية، بل حتى عندما كان شن الحروب الفاشلة دفاعاً عن تلك الأنظمة قد كلف تدمير المنطقة برمتها كما كلفّ ليندون جونسون مقعده الرئاسي، فإنه مع ذلك كان ثمة مقدار هائل من الكتابات التي تصف فضائل تحديث المجتمعات التقليدية ما يزال يكتسب سلطة اجتماعية، غير مشكوك بها، وثقافية بالطبع في الولايات المتحدة الأمريكية، وفي الآن ذاته كانت الحداثة في العديد من أنحاء العالم الثالث ترتبط في الذهنية الشعبية بالإنفاق والإسراف الغبي والتقانات المبتدعة غير الضرورية وبالتسليح والحكام الفاسدين وعمليات التدخل الأمريكية الوحشية في الشؤون الداخلية للبلدان الصغيرة الضعيفة.

ومن بين العديد من الأوهام التي ثابرت على البقاء في نظرية التحديث ثمة واحد بدا ذو صلة بالعالم الإسلامي وأعني به ذلك الذي يقول بأنه قبل قدوم الولايات المتحدة، كان الإسلام يعيش نوعاً من الطفولة السرمدية، تحجبها عن التطوّر الطبيعي مجموعة من الخرافات، ويمنعها عن الخروج من العصور الوسطى إلى العالم الحديث رجال دينهم وكهنتهم المسلمون، وعند هذه النقطة كان علم الاستشراق ونظرية الحداثة قد تعشّقا على نحو جميل. فإن كان المسلمون، على نحو ما ذهبت إليه الدراسات البحثية الاستشراقية التقليدية، ليسوا بأكثر من أطفال قدَريين تستبدّ بهم بنيتهم العقلية وعلماء دينهم وقادتهم السياسيون المسعورون وتجبرهم على مقاومة الغرب والتطور، أليس

بإمكان أي عالم سياسي أو أنثر وبولوجي أو اجتماعي موثوق أن يبرهن، إن أعطي فرصة معقولة، بأن شيئاً ما شبيه بأسلوب الحياة الأمريكية يمكن إدخاله إلى الإسلام عبر استهلاك السلع والدعاية المضادة للشيوعية والقادة «الطيبين»؟ على أن الصعوبة الحقيقية في الإسلام تتمثل بخلاف حالة الهند والصين، في أنه لم يسبق له أن هُدِّأ أو هُزم هزيمة حقيقية على الإطلاق، وظل الإسلام (أو نسخة معينة منه) ولأسباب بدت دائماً تتحدى فهم العلماء والباحثين، متابعاً سيطرته على أتباعه الذين كانوا، على نحو ما كان يجادل باضطراد، راغبين عن قبول الحقيقة أو على الأقل جزءاً من الحقيقة التي كان تفوّق الغرب دليلاً ساطعاً عليها.

وتواصلت جهود التحديث طوال العقدين التاليين للحرب الكونية الثانية فأصبحت إيران فعلياً القصة الناجحة للحداثة، وصار حاكمها القائد الحداثي رقم واحد، أما فيما يتعلق ببقية مكونات العالم الإسلامي وتشكيلاته، سواء القوميون العرب أو مصر جمال عبد الناصر، أو إندونيسيا سوكارنو أو الوطنيون الفلسطينيون أو جماعات المعارضة الإيرانية أو ألوف الوعّاظ المسلمين المغمورين والأخوان المسلمون وغيرها من التنظيمات الدينية، فكانت جميعها إما معارضة للباحثين الغربيين ذوي الاستثمارات الضخمة في نظرية الحداثة وللمصالح الأمريكية والاستراتيجية والاقتصادية في العالم الإسلامي، أو أنها كانت غير مغطاة من قبل هذين الطرفين.

وخلال عقد السبعينات المتفجر من القرن العشرين قدّم الإسلام دليلاً آخر على تصلّبه الأصولي، فعلى سبيل المثال كانت هناك الثورة الإيرانية: فهي لم تكن مناصرة للشيوعيين ولا للتحديث، والشعب الذي أطاح بالشاه كان ببساطة غير مفهوم طبقاً لقوانين السلوك المفترَضة

سلفاً من قبل نظرية التحديث (سيارات، جهاز عسكري وأمني ضخم، نظام مستقر) وبدا ذلك الشعب غير مبال تجاه تملقات الأفكار «الغربية» بمجملها[31]، وما كان مزعجاً بشكل خاص في موقفهم ـ ولاسيما موقف الخميني ـ هو أنهم كانوا كارهين قبول أيّ نموذج من النماذج السياسية (أو بالنسبة لذلك الأمر، من نماذج العقلانية) التي لا تصدر أو تنبثق عنهم بترو، وعلاوة على ذلك، كانت صلتهم بالإسلام هي التي تبدو متمردة ومتحدية، فلا نجد، من باب السخرية، سوى قليل من المعلقين على الأصولية الإسلامية وأنماط المنطق القروسطية في الغرب الذين لاحظوا بأنه على بعد بضعة أميال إلى الغرب من إيران، في إسرائيل بيغن، ثمة نظام راغب كل الرغبة في تشريع إجراءات إسرائيل بواسطة سلطة دينية وعقيدة دينية رجعية المظهر جداً[32]، بل ثمة عدد أقل من المعلقين كانوا قد استنكروا الزيادة المفاجئة الواضحة للتديّن الإسلامي رابطين ذلك بالبروز المفاجئ للأديان «التلفزيونية» في الولايات المتحدة والتي وصل عدد أتباعها إلى ملايين عدة، أو رابطين إياه بحقيقة أن اثنين من المرشحين الرئاسيين الثلاثة عام 1980 كانوا مسيحيين متحمسين ولدوا من جديد.

وبذلك جرى إلصاق حدّة المشاعر الدينية بالإسلام وحده حتى عندما كان الشعور الديني يمتد بشكل ملحوظ في كل مكان: ولا يحتاج المرء هنا إلا أن يتذكر المعاملة العاطفية الجياشة من قبل الصحف الليبرالية للشخصيات الدينية الجلفة بامتياز مثل سولزنستين أو البابا يوحنا بولس الثاني كي يرى لِمَ كان الموقف عدائياً ومن جانب واحد تجاه الإسلام[33]. إن الانسحاب والارتداد تجاه الدين أصبح وسيلة يمكن أن تفسّرها معظم الدول الإسلامية ابتداءً بالمملكة العربية السعودية، التي بناء على ما افترضت بأنه منطق إسلامي خاص رفضت التصديق على

اتفاقيات كامب ديفيد - وانتهاء بالباكستان وأفغانستان والجزائر. وبهذه الطريقة نستطيع أن نرى كيف جرى تمييز العالم الإسلامي، في العقل الغربي عموماً وفي الذهنية الأمريكية على وجه الخصوص، عن مناطق أخرى من العالم التي يمكن تطبيق تحليل الحرب الباردة عليها، وبدا أنه ليس ثمة وسيلة، مثلاً، يمكن للمرء بواسطتها أن يتحدث عن السعودية والكويت بوصفهما جزءاً من «العالم الحر»، بل وحتى إيران إبان حكم الشاه التي برغم التزامها التام بمعادة السوفييت لم تنضم في الواقع «لنا» أبداً، بالطريقة ذاتها التي انضمت فيها فرنسا وبريطانيا، ومع هذا، كان صنّاع القرار الأمريكيون يصرّون على الحديث عن «خسارة» الصين وفيتنام وأنغولا. وعلاوة على ذلك كان نصيباً وقَدراً تعيساً فريداً من نوعه للدول الإسلامية في منطقة الخليج أن يجري اعتبارها من قبل مديري الأزمات مناطق جاهزة للاحتلال العسكري الأمريكي، وبذلك قام جورج بول بالتحذير في صحيفة نيويورك تايمز (عدد 28 حزيران 1979) بأن «مأساة فيتنام» قد تفضي إلى «نزعة سلمية وانعزال» في الوطن بينما مصالح الولايات المتحدة في الشرق الأوسط ضخمة لدرجة توجب على الرئيس أن «يثقّف» الأمريكيين بإمكانية اللجوء إلى التدخل العسكري هناك[34].

وثمة أمر آخر ينبغي ذكره هنا وهو دور إسرائيل باعتبارها وسيطاً للآراء الغربية، والأمريكية بخاصة، بالنسبة للعالم الإسلامي منذ الحرب العالمية الثانية. وطابع إسرائيل الديني الصريح في المقام الأول نادراً ما يُذكر في الصحافة الغربية: فقط مؤخراً أُطلقت إشارات علنية على التعصب الديني الإسرائيلي، وجميع هذه الإشارات كانت موجهة لمتعصبي حركة غوش إيمونيم الذين كان نشاطهم الأساسي يتمثل ببناء مستوطنات غير شرعية في الضفة الغربية، غير أن معظم الوقائع حول غوش إيمونيم

في الغرب أسقطت ببساطة الحقيقة المزعجة القائلة بأن الحكومات العمالية «العلمانية» هي التي كانت أول من شيد مستوطنات غير شرعية في المناطق العربية المحتلة وليس فقط المتعصبون الدينيون مَن يثير المشاكل هناك، وهذا النوع من التحقيقات الصحفية على ما أعتقد هي مؤشّر على كيفية استخدام إسرائيل «الديمقراطية الوحيدة» في الشرق الأوسط و«حليفنا الوفي» بمثابة أداة مقارنة لإظهار مساوئ الإسلام[35]، وهكذا بدت إسرائيل بوصفها معقلاً للحضارة الغربية مُقْتَلَعَةً (بكثير من الاستحسان وتهنئة الذات) من القفر الإسلامي المحيط بها. ثانياً، أصبح أمن إسرائيل من وجهة النظر الأمريكية مرادفاً بشكل ملائم لصدّ الخطر الإسلامي عنها، مما يؤدي إلى إدامة السيطرة الغربية وتخليدها وإظهار فضائل التحديث، وبهذه الوسائل تعمل ثلاث مجموعات من الأوهام على تدعيم إحداها الأخرى على نحو اقتصادي توفيري وإعادة انتاج إحداها للأخرى لصالح إسناد وتدعيم الصورة الذاتية الغربية والارتقاء بالنفوذ والهيمنة الغربية على الشرق، وهذه الأوهام الثلاثة هي رؤية الإسلام، وإيديولوجية التحديث، والتأكيد على القيمة العامة لإسرائيل لدى الغرب.

إضافة لذلك وكي نجعل «موقفنا» تجاه الإسلام شديد الوضوح، ثمة جهاز كامل من المعلومات وصناعة السياسة في الولايات المتحدة يعتمد على هذه الأوهام ويعمل على نشرها على نطاق واسع، وهناك أقسام كبيرة من الأنتلجنسيا المتحالفة مع جماعة الاستراتيجيين الجيوسياسيين تقوم بتحرير نفسها من الأفكار الشاملة عن الإسلام والنفط ومستقبل الحضارة الغربية والنضال إلى جانب الديمقراطية ضد الاضطرابات والإرهاب، ولأسباب ذكرتها لتوي، يقتات المختصون الإسلاميون على هذا التيار العظيم برغم الحقيقة التي لا يمكن نكرانها

بأنه ثمة جزء نسبي فقط مما يجري في الدراسات الأكاديمية حول الإسلام يتأثر بالرؤى السياسية والثقافية / الحضارية التي ينبغي البحث عنها في الجغرافيا السياسية وفي أيديولوجية الحرب الباردة، وتأتي، بدرجة أخفض قليلاً، وسائل الإعلام الجماهيري التي تأخذ من الوحدتين الأخريين من ذلك الجهاز ما يُضغط ويُكثف إلى حدّه الأقصى ليتحول إلى صور: وأعني هنا الصور الكاريكاتورية المشوّهة، والرعاع المرعبون، والتركيز على العقوبات الإسلامية.. الخ.. وجميع هذه الأمور تُعطى مركز الصدارة من قبل المؤسسات القوية جداً - شركات النفط والشركات العملاقة والشركات المتعددة الجنسيات، ومؤسستا الدفاع والمخابرات والفريق التنفيذي في الحكومة الأمريكية.عندما أمضى الرئيس كارتر سنته الرئاسية الأولى بصحبة الشاه عام 1978 وعندما قال بأن إيران هي «جزيرة من الاستقرار»، كان يتحدث مسلّحاً بالقوة المتحركة لجهازه المرعب، ممثلاً بذلك مصالح الولايات المتحدة، وفي الآن ذاته مغطياً الإسلام.

II
مجتمعات التأويل

كيف استفاد استراتيجيو الجغرافية السياسية والمفكرون الليبراليون في الولايات المتحدة الأمريكية من الإسلام أمرٌ يستحق الانتباه إليه هنا، إذ ليس من المبالغة كثيراً القول بأنه قبل الارتفاع المفاجئ لأسعار نفط منظمة الأوبك في أوائل سنة 1974، كان بروز «الإسلام» بحدّ ذاته سواء في الثقافة أو وسائل الإعلام الأمريكية نادر الحدوث، فالمرء كان يرى ويسمع بالمسلمين، على أنه سرعان ما أصبح الارتفاع المفاجئ لأسعار البترول المستورد مرتبطاً في ذهنية العامة بمجموعة من التداعيات غير السارة، كالاعتماد الأمريكي على النفط المستورد (الذي كان يشار إليه في العادة بوجود البلد «تحت رحمة منتجي النفط الأجانب»)، والخشية من أن ينتقل العناد والتصلب في الموقف من منطقة الخليج إلى الأفراد الأمريكيين، والأهم من هذا وذاك، كان ثمة إشارة - كأنها صادرة عن جهة جديدة غير معروفة حتى الآن - تقول بأن النفط لم يعد «ملكنا» كي نأخذه. ومنذ ذلك الوقت فصاعداً شاعت كلمات من قبيل «الاحتكار» و«الكارتل» و«التجمعات الاقتصادية» وحققت تداولاً مفاجئاً ولو بشكل انتقائي، برغم أنه كان من النادر جداً أن يتحدث أي شخص عن الأقلية الصغيرة التي تمتلك شركات متعددة الجنسيات

باعتبارها تشكّل «كارتل»، بل بقي هذا الاسم يقتصر على أعضاء منظمة الأوبك وحدهم دون غيرهم.

ومع ذلك بدا الآن،بشكل أساسي، أنه وبالتساوق مع الضغوط الجديدة التي يتعرض لها الاقتصاد الأمريكي، فإن ثمة ظرف سياسي وثقافي في موازٍ وجديد كان على وشك البروز. فانطلاقاً من موقعها قوةً مهيمنة على العالم، أخذت الولايات المتحدة فجأة تعدّ نفسها للحرب، فها هي ذي نهاية مرحلة ما بعد الحرب، على نحو ما عبّر عنه الصحفي فريتز ستيرن في صحيفة كومنتَري.

وجاء الإعلان المبكر الأكثر أهمية عن هذا التغيير على شكل سلسلة من المقالات التي نشرتها صحيفة كومنتري في مستهل عام 1975، أولها مقالة «النفط: مسألة التدخّل الأمريكي» (كانون الثاني) بقلم الصحفي روبرت تَكَر، لتتلوها مقالة بعنوان «الولايات المتحدة الأمريكية في صفوف المعارضة» التي كتبها الصحفي دانييل باتريك موينيهان في شهر آذار، ويوحي كلا العنوانين يوحيان بمضمون المقالتين بشكل واضح جداً: كان موينيهان هذا قد مضى إلى الأمم المتحدة بوصفه ممثلاً لأمريكا حيث ألقى عدة خطابات نبّه العالم من خلالها إلى أن «الديمقراطيات الغربية» لا يمكنها الوقوف موقف المتفرج البليد والسماح لمجرد أغلبية عفوية من المستعمرات السابقة أن تتنمّر عليها. غير أن المصطلحات والتعابير اللغوية كانت قد تشكلت عبر ما نشره سابقاً هو وتَكَر في مقالاتهما في صحيفة كومنتَري.

ولم يكن لدى أي من الرجلين ما يقولانه عن الإسلام: ولكن كان على الإسلام على نحو ما بدا بعد عام أن يؤدي دوراً رُتب له آنئذ بسبب التغيرات المفاجئة وغير المقبولة طبقاً لوصف تَكَر وسوينيهان اللذين قاما بدورهما بتوفير الشكل واللغة الخطابية والبنية الدرامية لما كان العديد من الناس في

أمريكا يشعرون به فعلياً، فلأول مرة في تاريخ الولايات المتحدة بدا، على نحو ما عبّر تَكَر، بأن «مبدأ المساواة» بين البشر كان يجري تطبيقه على الولايات المتحدة الأمريكية بذاتها، من الخارج، وكان المقصود «بالخارج» هنا الأمم أو الدول الأجنبية، حسب موينيهان، وأساساً مخلوقات الاستعمار البريطاني الذين اقتبسوا أفكارهم وهوياتهم من الاشتراكية البريطانية، والذين ارتكزت فلسفاتهم على مبدأ مصادرة الملكية الفردية، أو إن أخفق ذلك، على مبدأ توزيع الثروة، فانصبّ جلّ اهتمامهم على المساواة الصرفة وليس على الإنتاج أو، كما بدا، الحرية. «نحن من حزب الحرية» قال موينيهان، ومضى في مقالته مضيفاً بتبجّح عسكري بأنه «ربما تدهشنا ماهية الطاقات التي قد تتحرر إن قمنا بنشر بيارقنا وأعلنا الحرب عليهم»[37]. وهذه الدول الجديدة، والمنتجة للنفط ضمناً، كانت مهتمة بتسوية التباينات القائمة «بيننا» و«بينهم» وهو أمر اعتقد تَكَر بأنه سيولِّد «تواكلاً» من الأفضل لنا أن نكون مستعدين لمقاومته - بغزوهم، إن استدعت الضرورة ذلك[38].

إن عدداً من الاستراتيجيات المذكورة في هاتين المقالتين تستحق الذكر بشكل خاص، فليس لدى منتجي النفط عند تَكَر ولا العالم الثالث الجديد عند موينيهان هويات أو تواريخ أو مسارات قومية محددة خاصة بها، بل إنها تُذكر ببساطة وتُوصف بإيجاز باعتبارها وحدة واحدة جمعية تفتقر للتمايز في عناصرها المكوِّنة، وبعد ذلك تُسقط، فالمستعمرات السابقة هي مستعمرات سابقة، ومنتجو النفط هم منتجو نفط، أما في الحالات الأخرى فإنها تبدو مجهولة مغفلة الاسم وعنيدة متصلبة الرأي، بل مهدِّدة متوعدة على نحو غريب، فمجرد «كونهم هناك» يحمل أحياناً خطورة ضمنية «علينا نحن هنا». ثانياً، يقول تَكَر في مقالة تالية حول النفط والقوة: «نواجه على حين غرة بإمكانية وجود مجتمع دولي قد لا يكون من الممكن فيه بعد الآن

ضمان توزيع منتظم لما اصطلح على تسميته بالإنتاج العالمي، وهذا يعود إلى أن المستحوذين الأساسيين على القوة من بين الدول المتطورة والرأسمالية لم يعودوا ربما الخالقين والمولّدين الأساسيين للنظام»[39] فإذا لم تكن هذه الأمم الجديدة خالقة ومولدة للنظام فإنها لا يمكن إلا أن تكون معطِّلة له. وثالثاً هي تعطل وتوقع الفوضى بسبب أن مجمل ما تمثله وما يمكن أن تكون عليه كمجموعة هو كونها معادل عكسي واعتراضي «علينا».

إن ما يقوله تَكَر وموينيهان ينسجم جزئياً مع منطق ترتيلة قانونية كنسية تُلقى على مسمع الروح الجمعيّة الغربية المحاصرة والتي تظهر وتعاود الظهور دورياً في تاريخ الغرب الحديث، فنحن نراها، مثلاً، عند المستشرق هنري ماسه في مؤلفه (الدفاع عن الغرب La Defence de l' Occident) المنشور عام 1927، ومؤخراً في مقالة «الرابطة البربرية» لأنتوني هارتلي التي يتناول فيها «العنصر الهدام» في التاريخ المتحضر[40]. على أنه بالنسبة لتكَر وموينيهان فإن من يعارض الغرب ليس بأمر «نحن» نعرفه بالطريقة ذاتها التي يمكن أن يتحدث بها إمبريالي أوروبي عن الشرقيين عندما يقول أنهم «أناس نعرفهم»، «لأننا» في الحقيقة كنا قد حكمناهم فعلياً، وفي أحسن الأحوال، حسب موينيهان، فإن الدول الجديدة في العالم الثالث هي محاكاة، ولا تُعرف لا عبر ما تحاكيه وليس بمقتضى ما هي عليه، ويبدو أنه لا توجد نقطة مرجعية لذلك «المجتمع الدولي الجديد» الذي أشار إليه تَكَر ما عدا ذاك الذي ينتهك النظام القديم، أما من هم هؤلاء الناس، وما هي رغباتهم الحقيقية، ومن أين أتوا، ولماذا يتصرفون على هذا النحو أو ذاك؟ فإنها أسئلة غير مطروحة، وبالنتيجة لا يمكن الإجابة عليها.

وفي الفترة ذاتها تقريباً، كانت الولايات المتحدة الأمريكية تنسحب من الهند الصينية، فكُتب مؤخراً الكثير عن «متلازمة ما بعد فيتنام» في السياسة

الأمريكية، على الرغم من أن قليلاً من الناس كانوا قد لاحظوا أيضاً كيف أن الزعم بأن المصالح الأمريكية البعيدة جداً تحتاج إلى دفاع عسكري ضد عدم الاستقرار والعصيان يبدو وكأنه نُقل بأكمله خارج فيتنام إلى داخل منطقة أقرب هي العالم الإسلامي، وترافق هذا الأمر مع تحرّر ليبرالي حثيث من سطوة سحر قضايا العالم الثالث عموماً، وبخاصة تلك التي بدت بشائر نجاحها قد أُجهضت. ويخطر ببال المرء في هذا السياق مثلاً، كتاب «الثورة في العالم الثالث» لمؤلفه جيرارد تشالياند بوصفه صرخة مكروبة صادرة عن كاتب مؤيد وداعم مشهور للفيتناميين والكوبيين والأنغوليين والجزائريين وحركات التحرير الفلسطينية، إذ خلص المؤلف الذي أنهى كتابه سنة 1977 إلى أن معظم الجهود المناهضة للاستعمار قد انتهت إلى تفقيس دول قميئة تستحق بالكاد حماسة الغرب تجاهها[41]، أو يمكن للمرء أن يتأمل قضية مجلة ديسنت(*) التي رعت ندوة نشرتها في عددها الصادر في خريف عام 1978 ارتكز محورها على السؤال التالي: «هل الأحداث الأخيرة في كمبوديا [إشارة إلى انتصار الخمير الحمر وما جرى نقله عن حدوث أمور مرعبة بعده] تسوّغ لنا إعادة النظر بمعارضتنا للحرب الفيتنامية؟» فهذا السؤال بالذات، وليس الإجابات عليه يشير إلى مزاج تراجع عن حماسة الستينات ليحلّ مكانه قلق حَرِج من الحقائق الدولية الجديدة التي توحي إجمالاً بقرب حدوث كارثة، أما الإخفاق العام للنظام الاقتصادي العالمي فقد ورد ضمن الجدال الذي دار في الندوة ولكن على نحو قابل للتبرير.

إن ما استشعره مستهلك الأخبار والنفط كان، باختصار، احتمالاً غير مسبوق بخسران وتمزّق وفوضى تفتقر إلى وجه محدد أو هوية مرئية واضحة، فكل ما عرفناه كان أن ما أخذنا به جدلاً وما كنا نأخذه مجّاناً(**)

(*) وتعني (المخالف) أو (المنشق) Dissent.

(**) تورية وتلاعب لفظيين غير مسبوق، والأصل يعني التسليم جدلاً بصحة أمر ما ـ م.

كان على وشك أن يؤخذ منا، فلم يعد بمقدورنا بعد الآن أن نقود سياراتنا بالطريقة التي اعتدنا عليها، وأصبح سعر النفط أعلى بكثير، وبدت رفاهيتنا وعاداتنا تمرّ بمرحلة تغيّر جذري وغير مرحب به على الإطلاق، وحتى البترول - المادة الحقيقية التي هي موضوع نقاشنا - بقي وضعه غامضاً مقارنةً بخطر فقدانه: فلا أحد بدا عارفاً فيما إذا كان هناك نقص إمداد حقيقي أو أن أنابيب النفط الطويلة قد تأثرت بجوّ الذعر، أو فيما إذا كان ينبغي على هوامش ربح شركات النفط، المرتفعة على نحو لا يرحم أن تفعل شيئاً بخصوص الأزمة[42]. وثمة أمور أخرى بدا أن لها علاقة بالموضوع أكثر: فالعرب المدشدشون فاحشوا الثراء والمسلّحون جيداً كانوا يظهرون في كل مكان في الغرب على نحو يدعو للفضول، وحينها أصبح بالإمكان تتبع أصل التوكيد الإسلامي الجديد على الذات، وإعادته إلى ما دعاه البعض بحرب رمضان التي اندلعت في تشرين الأول عام 1973، فقد قام الجيش المصري بعبور خط بارليف الرهيب المرعب ولكن من دون أن يهرب الجنود العرب هذه المرة كما فعلوا عام 1967، بل قاتلوا جيداً وبشكل مدهش، ثم ظهرت منظمة التحرير الفلسطينية في الأمم المتحدة عام 1974، وأصبح الشيخ اليماني شخصية نافذة لسبب لا يمكن البتّ فيه سوى أنه كان مسلماً من مواطني المملكة العربية السعودية الغنية بالنفط، وأصبح شاه إيران كذلك قائداً عالمياً، أما إندونيسيا والفلبين ونايجيريا والباكستان وتركيا ومختلف دول الخليج والجزائر والمغرب فإن المفاجئة المتمثلة بقدرتهم على التشويش على الولايات المتحدة ومضايقتها في أواسط سبعينات القرن العشرين فكانت أمراً مزعجاً، إذا قارناها بذاك الكم القليل عما كان يُعرف عن ماضيهم وهوياتهم، ونتيجة لذلك عَبَرَ عدد كبير من الدول والشخصيات الإسلامية والحضور الإسلامي على نحو غير محسوس داخل الوعي

الأمريكي العام من حالة الوجود المعترف به بالكاد إلى حالة أصبحوا فيها «خبراً» إعلامياً.

لم تكن هناك فترة انتقالية حقيقية من حالة إلى أخرى، كما لم تكن هناك أية شريحة هامة من السكان الأمريكيين جاهزة لتفسير أو تحديد هوية ما بدا أنه ظاهرة جديدة باستثناء أؤلئك الذين كانوا، على غرار الصحفييَن موينيهان وتَكر، يتوصلون إلى استنتاجات عن تاريخ العالم ضمن إطار كان يلائم الإسلام ببساطة مع أنه لم يكن يلتمس له الأعذار في الآن ذاته. ونتيجة لذلك أصبحت صورة الإسلام اليوم، في أي مكان يصدف للمرء أن يقابله، صورة غير مقيدة وتويّة، ففي المقام الأول، ثمة افتراض غير معلن بأن اسم العلم «الإسلام» يشير إلى شيء بسيط بمقدور المرء إحالة نفسه إليه في الحال على نحو ما يحيل نفسه إلى «الديمقراطية» أو إلى شخص أو مؤسسة كالكنيسة الكاثوليكية، وتمتلك هذه التويّة أو المباشرية فعاليةً، مثلاً في مقال غلاف مجلة التايم المشار إليه أعلاه، ولكن الأمر المزعج أكثر هو أن يظهر موضوع «الإسلام» باضطراد في الأشكال الأرقى للنقاشات الثقافية العامة، غالباً على هيئة موضوع للتأمل والتفكير بوقار وجدّية في المجلات الليبرالية الهامة. وفيما يتعلق بهذا الأمر، ونظراً للتغيرات التي طرأت على أسلوب التفكير الجغرافي السياسي / الفكري التي وصفتها آنفاً، أصبح ثمة تباين طفيف بين هذه التغيرات وبين وسائل الإعلام.

وثمة مثال جدير بالاهتمام هو مقالة الصحفي مايكل وولزر في عدد 8 كانون الأول 1979 من مجلة نيوريببلك بعنوان «التفجير الإسلامي» والذي تناول فيه، كشخص علماني يدلي باعتراف ذاتي وليس أمام الكاهن، عدداً ضخماً من أحداث القرن العشرين الهامة العنيفة إن لم تكن (طبقاً له) العنيفة جداً وغير السارة - في الفلبين وفي إيران وفي فلسطين وغيرها من الأماكن والمناطق التي - كما يجادل - يمكن تفسيرها باعتبارها أمثلة عن

الأمر ذاته: أي الإسلام. والميزات التي تشترك بها جميع هذه الأحداث، يقول وولزر، هي أولاً - أنها تظهر نموذجاً مثابراً من تعدٍ سياسي قوي على الغرب، وثانياً - أنها بمجملها ناتجة عن حماسة واتّقاد أخلاقيين مخيفين (فعندما يقاوم الفلسطينيون، مثلاً، الاستعمار الإسرائيلي، يكون تأكيد وولزر الثابت بأن هذه المقاومة دينية وليست سياسية أو مدنية أو إنسانية)، وثالثاً - إن هذه الأحداث تحطم «الواجهة الواهية للاستعمار المتمثلة بالليبرالية أو العلمانية أو الاشتراكية أو الديمقراطية»، وفي جميع هذه الميزات الثلاثة الشائعة يوجد «الإسلام» الذي يمكن تبيّنه ورؤية آثاره، وهذا الإسلام هو قوة تقطع المسافات في زمان ومكان محددين وإلا فإنه يفصل بين جميع هذه الأحداث. ويمكن للمرء أن يلاحظ - بحسب وولزر مرةً أخرى - كيف أنك إن تحدثت عن الإسلام فإنك تقصي إلى هذا الحد أو ذاك المكان والزمان بشكل آلي، كما أنك تقصي التعقيدات السياسية كالديمقراطية والاشتراكية والعلمانية، وتقصي القيود الأخلاقية عن حديثك. وفي نهاية هذه المقالة كان وولزر قد أقنع نفسه (على الأقل) بأنه عندما ينطق كلمة «الإسلام»، فإنه يكون يتحدث عن شيء حقيقي يدعى بالإسلام، شيء تويّ ومباشر جداً لدرجة تجعل الحديث عن أي وسيط أو مواصفات منطبقة عليه يبدو مجرد فذلكة نافلة. ويرتبط مع هذه التويّة، بوصفها ملحقاً لا مناص منه، نزوعٌ لمعاملة الإسلام كشيء يفتقر لتاريخ خاص به، أو إذا حدث وأن مُنح تاريخاً ما، فإن ذلك التاريخ سيبدو غير وثيق الصلة به، وعلى هذا المنوال يقوم الليبراليون اليساريون بالتوكيد على مجادلات المحافظين من أمثال موينيهان وتكر وإضفاء طابع مادي عليها.

والمظهر الآخر لصورة الإسلام العامة في الإطار الجديد للمفكرين الجيوسياسيين هو أنها توجد، دون تغيّر أو تبدّل، في علاقة مواجهة مع أي شيء طبيعي وغربي ويومي و«يخصنا» وهو بالتأكيد الانطباع الذي يخرج

به المرء لدى قراءته لوولزر أو الباحثين الذين اعتمد عليهم هذا المؤلف. إن مفهوم عالم الإسلام بحد ذاته ـ الذي كان موضوع مقالة في أربع حلقات كتبتها الصحفية فلورا لويس في صحيفة نيويورك تايمز في 28 و29 و30 و31 كانون الأول عام 1979 (والتي سأتحدث عنها في الفصل الثاني) ينطوي على عداء وتنافر مع عالم«نا». وفي الواقع فإن سبب المقالة الأنفة الذكر هو أن الإسلام (والمقصود هو أولئك الإيرانيون الذين كانوا يحتجزون الرهائن الأمريكيين) كان «ضد»نا، وتفاقم هذا الشعور حينما قامت الصحفية فلورا لويس بتصنيف انحرافات الإسلام الواضحة عن الحالة السوية بـ: غرابة اللغة العربية، وخصوصيات اللغة العربية الغريبة، وغرابة معتقدات الإسلام، والشمولية الجلفة لهيمنة الإسلام على أتباعه.. الخ. ـ فإذا كانت توّية الإسلام تجعله يبدو متاحاً وفي المتناول بشكل مباشر، عندها فإن انحرافه عن واقعنا ومعاييرنا المألوفة يجعله ضدنا مباشرةً وعلى نحو مهدِّد عنيف، والنتيجة النهائية لذلك هي أن الإسلام أحرز الحالة المتعددة الأشكال للواقع المُدرَك المحسوس الذي أصبح بالإمكان عبره إطلاق الكثير من المقولات ورسم العديد من الاستراتيجيات ـ معظمها مجسّمة مُأنسنة ـ حولها، دون أدنى حد أو قيد.

وبذلك يمكنك أن تساوي، بكل سهولة، بين الإسلام وبين أي مسلم تقريباً: وآية الله الخميني هو المرشح الأمثل لهذا الأمر، وبعد ذلك يمكنك المتابعة فتقارن الإسلام بأي شيء تكرهه بصرف النظر عن دقة ما تقوله في الواقع، وكمثال على ذلك، ثمة كتاب صادر عن دار النشر Manor Books يتناول كتاب الخميني (الحكومة الإسلامية) وهو بعنوان (Ayatolah Khomein,s Mein Kampf) ويتضمن تحليلاً بقلم شخص يدعى جورج كاربوزي الصغير (كان مراسلاً سابقاً لصحيفة نيويورك بوست) الذي لأسباب تخصّه يزعم بأن الخميني عربيٌّ وبأن الدين الإسلامي بدأ في

القرن الخامس قبل الميلاد. يبدأ كاربوزي تحليله بشكل حسن الوقع في الأذن على النحو التالي:

مثلما كان أدولف هتلر في زمن آخر،فإن آية الله الخميني اليوم طاغية مستبد مبغض مؤذٍ، مهددٌ لنظام العالم وسلامه. ويكمن الفرق الأساسي بين مؤلف كتاب (Main Kampf) وبين جامع كتاب (الحكومة الإسلامية) المبتذل في أن أحدهما كان ملحداً بينما الآخر يدَّعي بأنه رجل تقوى وورع.[43]

إن هذه التمثيلات الذهنية للإسلام تُظهر باضطراد وجود حالة من الولع بتقسيم العالم إلى مناصر للأمريكان أو معاد لهم (أو مناصر للشيوعية ومعاد لها)، أو حالة كرهٍ لوصف العمليات السياسية وتحليلها، أو فرضٍ لنماذج وقيم إنسانية ترتكز على العرقية، أو تكون فارغة المضمون أو كليهما معاً، أو وجود تضليل إعلامي صرف، أو تكرارٍ، أو تجنّبٍ للتفاصيل، أو غيابٍ لمنظور مستقبلي أصيل، وجميع هذه الحالات يمكن ردّها ليس للإسلام بل لبعض جوانب المجتمع في الغرب ولوسائل إعلامه التي تعكس هذه الفكرة عن «الإسلام» وتخدمها، والحاصل أننا أعدنا تقسيم العالم إلى شرق وغرب - الفرضية الاستشراقية القديمة لم تتغير كثيراً - وهي حالة أمثل لنُعمي أبصارنا ليس عن العالم فقط، بل عن أنفسنا وعما كانت عليه علاقتنا حقيقةً مع ما يُدعى بالعالم الثالث أيضاً.

وثمة عدد من العواقب أكثر أهمية تلت ذلك، أولها أن صورة خاصة - وهي خاصة فعلاً - عن الإسلام قد قُدمت، والعاقبة الثانية أن معنى أو فحوى هذه الصورة ما يزال يُشغَل إجمالاً على تعيين حدودها وقولبة نمطيتها، والثالثة هي أن ظرفاً سياسياً تجابهياً قد جرى خلقه، محرضاً «إيانا» ضد «الإسلام»، والعاقبة الرابعة هي أن لهذه الصورة المختزلة للإسلام نتائج يمكن التحقق منها في العالم الإسلامي ذاته، والعاقبة

الخامسة هي أن إسلام الإعلام والموقف الحضاري الأمريكي تجاهه يمكنهما معاً أن يخبرانا الكثير، ليس عن «الإسلام» فحسب، بل عن مؤسسات الثقافة الأمريكية وسياسة الإعلام، والمعرفة والسياسة القومية للولايات المتحدة أيضاً.

ومع ذلك، لا أقصد بتعدادي لجميع هذه الأمور عن الصورة العامة للإسلام السائدة حالياً الإيحاءَ بوجود إسلام «حقيقي» هناك في مكان ما، حيث عملت وسائل الإعلام، لدوافع دينية، على حرفه وتشويهه. معاذ الله ليس هذا ما قصدته على الإطلاق، فالإسلام عند المسلمين كما عند غير المسلمين حقيقة موضوعية، وكذلك ذاتية، لأن الناس يخلقون تلك الحقيقة في إيمانهم وفي مجتمعاتهم وتاريخهم وتقاليدهم، أو في حالة غير المسلمين، ينبغي عليهم بمعنى ما أن يثبّتوا ويشخصوا ويَسِمُوا هوية ذاك الذي يشعرون بأنه يقف مواجهاً لهم فرادى أو زرافات، وهو ما يدعونا للقول بأن إسلام الإعلام وإسلام الباحثين الغربيين وإسلام الصحفي الغربي وإسلام المسلم.. هذه الإسلامات جميعها هي من صنيع الإرادة والتأويل التي تحدث في التاريخ والتي لا يمكن التعامل معها إلا في إطار التاريخ بوصفها من عمل الإرادة والتأويل. وأنا نفسي لست متديّناً وليس لي خلفية إسلامية برغم اعتقادي بأنني قادر على فهم من يصرّح بأنه (أو أنها) مقتنع بديانة معينة، ولكن بقدر ما أشعر أنني قادر على مناقشة الدين بأي حال من الأحوال، فإن ذلك النقاش يكون على شكل تأويلات للدين التي توضّح نفسها في الأنشطة الإنسانية الحادثة في تاريخ الإنسان ومجتمعه. فعندما نناقش، على سبيل المثال، الثورة الإسلامية التي أسقطت نظام البهلوي في إيران، علينا ألا نتساءل أبداً عما إذا كان هؤلاء الثوريون مسلمون حقاً في قرارة أنفسهم أم لا، بل يمكننا الحديث عن تصورهم للإسلام وهو يثيرهم بوعي ذاتي - على نحو إسلامي إن صحّ التعبير - ضد نظام كانوا يعتبرونه معادياً

للإسلام، وقمعياً ومستبداً طاغية: عندها يصبح بمقدورنا أن نقارن تأويلهم بما قالته مجلتا التايم ولوموند عن الإسلام والثورة الإيرانية.

بمعنى آخر، إن ما نتعامل معه الآن هنا هو، بالمعنى الأشمل، جماعات التأويل التي تتخذ الكثير منها حالة نزاع وخصام مع الأخرى، وتكون مستعدة في الكثير من الحالات للذهاب، حرفياً، إلى الحرب مع بعضها الآخر، وجميعها تخلق ذاتها وتكشفها كما تخلق وتكشف تأويلاتها كونها تشكّل خصائص مركزية جداً بالنسبة لوجودها وبقاءها. لا أحد يعيش في اتصال مباشر سواء مع الحقيقة أو الواقع، فكل منا يعيش في عالم يصنعه، في الحقيقة، بشرٌ، عالم تكون فيه أمور من قبيل «القومية» أو «المسيحية» أو «الإسلام» ناتجةً عن عرف أو تقليد متفق عليه، أو عن عمليات تاريخية، وفي المقام الأول، عن جهد إنساني بُذِل ليضفي على هذه الأشياء هوية نستطيع التعرّف عليها. وليس صحيحاً أن الحقيقة والواقع لا يوجدان فعلياً، بل هما موجودان، كما نعرف، عندما نرى الأشجار والمنازل والجوار حولنا أو عند كسر عظمة أو عندما نشعر بالألم الذي يشعر به المرء نتيجة موت محبوبته، ولكننا نميل إجمالاً إلى عدم الاكتراث أو إلى اختزال المدى الذي نتوكأ عليه في إحساسنا بالواقع، ليس فقط لدى اعتمادنا على التأويلات والمعاني التي نشكّلها لأنفسنا فُرادى، بل أيضاً على تلك التي نتلقّاها، لأن هذه التأويلات المتلقاة هي جزء لا يتجزأ من العيش في مجتمع معين، وهذا الأمر كان قد صاغه سي رايت ميلز بوضوح عندما قال:

إن القاعدة الأولى لفهم الشرط الإنساني هي أن الناس يعيشون في عوالم مجرَّبة، فهم واعون لمسائل أكثر بكثير مما خبروه ذاتياً، وخبرتهم الذاتية تكون دائماً غير مباشرة وإن نوعية حيواتهم تقررها المعاني التي تلقوها من الآخرين، وكل إنسان يعيش في عالم يمتلك هذه المعاني، فليس

ثمة إنسان يقف لوحده مباشرةً قبالة عالم من الحقيقة الراسخة الوطيدة، فلا وجود لمثل هذا العالم، وأقرب الناس الذين يصلون إليه هم عندما يكونون أطفالاً رضع أو عندما يصبحون مجانين: عندها وضمن مشهد مرعب من الأحداث خالية المعنى ومن الاضطراب الفارغ، يستحوذ عليهم في الغالب نوع من عدم الأمان شبه التام. على أنهم في حياتهم اليومية لا يختبرون عالماً من الحقيقة الراسخة، فخبراتهم ذاتها تكون منتقاة بواسطة معانٍ نمطية ومصاغة عبر تأويلات مسبقة الصنع، وصورهم عن العالم وعن أنفسهم تقدم إليهم من قبل حشد من المشاهدين الذين لم يسبق لهم مقابلتهم أبداً ولن يقابلوهم أبداً، ومع ذلك فإنه بالنسبة لأي إنسان، تشكّل هذه الصورة المقدَّمة من الغرباء والأموات - القاعدة ذاتها لحياته ككائن بشري.

إن وعي البشر لا يحدّد وجودهم المادي، كما أن وجودهم المادي لا يحدد وعيهم، وبين الوعي والوجود تقف المعاني والمقاصد والأحاديث التي مررّها أناس آخرون - أول الأمر، في الحديث الإنساني ذاته، وفيما بعد عبر إدارة الرموز ومعالجتها، وهذه التأويلات المتلقاة المؤثّرة تفعل فعلها على نحو حاسم في هذا الوعي الذي يكتسبه الناس من وجودهم، فهي تقدّم مفاتيح الحقيقة لما يراه البشر ولكيفية شعورهم به وكيفية استجابتهم لهذه المشاعر، فالرموز تكثّف الخبرة، والمعاني تنظّم المعرفة، مرشدةً المدركات الحسية للحظة ما لما هو ليس بأقل من طموحات الحياة وتطلعاتها.

ومن المسلّم به أن كل إنسان يلاحظ الأحداث الاجتماعية و،يلاحظ ذاته: ولكنه لا يلاحظ ولم يسبق له أن لاحظ معظم ما يفترض بأنه حقيقة، عن الطبيعة، عن المجتمع أو عن نفسه، وكل إنسان يفسر ما يلاحظه ويؤوّله - إضافةً إلى الكثير مما لا يلاحظه: ولكن شروط تأويله هذه ليست شروطه، فهو شخصياً لم يشكلها بل لم يختبرها بنفسه، وكل إنسان يتحدث

للآخرين عن الملاحظات والتأويلات: ولكن احتمال أن تكون شروط ما ينقله للآخرين تميل كثيراً إلى أن تكون جملاً وصوراً تعود لأناس آخرين اقتبسها وتبنّاها وكأنها جمله وصوره هو. وبالنسبة لمعظم ما يدعوه بالحقيقة الراسخة أو التأويل الصحيح أو التمثيلات الذهنية الملائمة، يعتمد كل إنسان بشكل متزايد على مواقع المراقبة ومراكز التأويل ومستودعات التمثيل الذهني في المجتمعات المعاصرة عبر ما سوف أسميه بالجهاز الثقافي(44).

وبالنسبة لمعظم الأمريكيين (والأمر نفسه يصحّ على الأوروبيين عموماً) فإن فرع الجهاز الثقافي الذي ينقل الإسلام لهم يتضمن بقسمه الأعظم شبكات التلفزة والإذاعة والصحف اليومية ومجلات الأخبار ذات التوزيع الكثيف، وتؤدي الأفلام دوراً بالطبع، إذا أخذنا فقط المدى الذي يصل هذا الدور إليه والمتمثل في أن إحساساً بصرياً بالتاريخ والأراضي البعيدة والذي يعلمنا عن تاريخنا وأرضنا نحن يأتي عن طريق السينما أغلب الأحيان. وعلاوة على ذلك، يمكن القول بأن هذا التركيز القوي لوسائل الإعلام يشكل اللب المجتمعي للتأويلات التي تُقدّم صورة محددةً عن الإسلام والتي تعكس بالطبع المصالح القوية للمجتمع الذي يخدمه الإعلام. ويرافق هذه الصورة، التي هي ليست مجرد صورة فقط ولكن أيضاً مجموعة مشاعر وأحاسيس عن الصورة قابلة للتبادل، ما يمكن أن نسميه بالسياق الإجمالي، وأعني «بالسياق» إطار الصورة ومحيطها، أي مكانها في الواقع والقيمَ المتضمنة فيها، وليس أقل منهما نوع الموقف الذي تعزّزه لدى المشاهد.. وبذلك، إذا كانت الأزمة الإيرانية تُصيّر بإضطراد عبر الصور التلفازية إلى صور غوغاء «مسلمين» منشدين، يرافقها تعليق عن «معاداة الأمركة»، فإن بعد هذا المشهد وغرائبيته وطبيعته المتوعّدة تقيِّد «الإسلام» بهذه الخصائص والصفات، ويؤدي هذا التقييد بدوره إلى

إحساس بأن شيئاً غير جذّاب وسلبي أساساً يواجهنا .وطالما أن الإسلام «ضدّنا» وموجود «هناك بعيداً عنّا» فإن استجابة من قبلنا على هيئة مجابهة ضده ستكون أمراً حتمياً. وإذا رأينا وسمعنا مذيعاً يدعى وولتر كرونكايت وهو يصوغ برنامجه التلفزيوني المسائي بجملة تقول «هكذا هي الأمور»، عندها سنواصل نحن أيضاً كلامه لنستنتج بأن المشهد الذي نراه هو أمامنا ليس ذلك المشهد الذي جعلته محطة تلفزيونية يظهر أمامنا «هكذا» وبهذه الطريقة، وإنما لنستنتج بأنه هكذا الأمور تسير فعلاً: طبيعية، ولا تتبدل، و«أجنبية»، ومعارضة «لنا». فلا عجب إذن أن جان دانييل محرّر صحيفة لونوفيل أو بزيرفاتور كان بمقدوره أن يقول (في عدد الصحيفة الصادر عن 26 تشرين الثاني 1979) بأن (Les Etats–Unis [sont assieges] par l Islam)[*].

وبرغم اعتماد المرء عليها اعتماداً كبيراً، فإن محطات التلفزة والإذاعات والصحف والمجلات ليست مصدرنا الوحيد عن «الإسلام» بل هناك أيضاً الكتب والمجلات الدورية المتخصصة وما تيسّر من محاضرين الذين تكون آراؤهم أكثر تعقيداً من المواد المجتزأة المباشرة أساساً، التي تقدمها وسائل الإعلام الجماهيري[45]. ومن الهام أيضا أن نقول بأنه حتى في الصحف والإذاعات والتلفزيونات ثمة ما لا عد له ولا حصر من التنوعات والتباينات التي ينبغي ملاحظتها، كما هي حال التباينات بين اتجاه صحفي تحريري معين واتجاه آخر، أو بين وجهات نظر «افتتاحيات الصحف» المختلفة، أو بين الصور الذهنية البديلة أو المتناقضة ثقافياً وبين الصور التقليدية، وباختصار، نحن لا نعيش تحت رحمة جهاز دعائي مركزي واحد، برغم أن الكثير جداً من الدعاية الفعلية تثيرها وسائل

---

[*] كما وردت بالفرنسية وتعني: «الأمم المتحدة مُحاصرة بالإسلام».

الإعلام بل وحتى الباحثون المحترمون. ومع ذلك، برغم التنوعات والتباينات وبرغم كثرة مناداتنا بعكس ذلك، فإن ما تنتجه وسائل الإعلام ليس عفوياً ولا «حراً» بشكل كامل: «فالأخبار» ليست تلك التي تحدث فقط. والصور والأفكار لا تنبثق عن الواقع باتجاه أعيننا وعقولنا فحسب، كما أن الحقيقة ليست متوفرة بصورة مباشرة، ونحن ليست لدينا، تحت الطلب، التنوعات غير المقيدة، فعلى غرار جميع أشكال الاتصالات، تراعي الإذاعة والتلفاز والصحف قواعد وأعرافا معينة في تعبيرها بشكل واضح عما تريد قوله من أمور، وهذه الأمور هي التي تشكل المادة التي تقدمها وسائل الإعلام - المادة التي تكون غالباً أكثر من الحقيقة المنقولة، وطالما أن هذه القواعد المتفق عليها ضمنياً تخدم بنجاعة عملية اختزال الواقع غير المطواع واختزاله إلى مجرد «أخبار» أو «تقرير إخباري» صِرف، وطالما أن وسائل الإعلام تكافح كي تصل إلى الجمهور ذاته الذي تعتقد بأنه محكوم بمجموعة متسقة ومتناغمة من الافتراضات عن الواقع، لذا من المحتمل أن تكون صورة الإسلام (أو صورة أي شيء آخر يخص هذا الجانب) متسقة ومتناغمة تماماً، ومختزلة بطريقة ما، وأحادية اللون. وينبغي أن تعرف بداهةً بأن وسائل الإعلام ما هي إلا شركات تسعى للربح ولذلك، وهذا مفهوم تماماً، لديها مصلحة في تعزيز بعض صور الواقع على حساب صورٍ أخرى، وهي تقوم بذلك ضمن *سياق سياسي* تُفعّله وتجعله مؤثّراً أيديولوجيةٌ غير واعية، تنشرها وسائل الإعلام دون تحفظات أو معارضات جدّية.

أصبح لدينا الآن مجموعة من الصفات المرتبة المنسقة، فلا يمكن القول بأن البلدان الصناعية الغربية دولٌ قمعية تحكمها الدعاية والبروبوغاندا، هي ليست كذلك بالطبع، ففي الولايات المتحدة الأمريكية، مثلاً، يمكن لأي رأي أن يُعبّر عن ذاته كل التعبير، كما يوجد هناك انفتاح لا نظير له لدى المواطنين ووسائل الإعلام لتقبّل وجهات النظر الجديدة أو غير

التقليدية أو غير الشعبية، وعلاوة على ذلك، فإن التنوع المطلق للصحف والمجلات والبرامج التلفزيونية والإذاعية المتوفرة، هذا إذا صرفنا النظر عن الكتب والنشرات الدورية، تتحدى غالباً كل توصيف أو تخصيص. إذن كيف يمكن للمرء، وبأي نوع من العدل والنزاهة والدقة، أن يقول بأنها جميعها تعبّر عن وجهة نظر عامة واحدة؟

لا يستطيع المرء بكل تأكيد أن يقول ذلك، ولا أرغب من جهتي حتى بتجربة ذلك، بيد أنني أظن أنه برغم هذا التنوّع الإعلامي الاستثنائي يوجد نزوع نوعي وكمّي لتفضيل أنباء معينة ومحاباة تصوّرات معينة للواقع على حساب أنباء وتصورات أخرى. دعوني ألخص سريعاً بعض الأمور التي ذكرتها لتوي على أن أعود لأبيّن كيف أنها تتزامن مع بعض خصائص وسائل الإعلام وجوانبها، فنحن لا نعيش في عالم الطبيعة العفوية: والأشياء من قبيل الصحف والأنباء والآراء لا تحدث بشكل طبيعي، من تلقاء ذاتها، بل هي تُصنع نتيجة إرادة إنسانية ونتيجة للتاريخ والظروف الاجتماعية ومؤسسات المجتمع وأعراف مهنة الإنسان، وإن أهداف الصحافة من قبيل الموضوعية والواقعية والتغطية الحقيقية والدقة هي عبارات نسبية جداً، فهي تعبر ربما عن مقاصد وليس عن أهداف ممكنة التحقيق، فلا ينبغي لنا بالتأكيد التفكير بها بوصفها تحدث كأمور طبيعية فقط كوننا أصبحنا معتادين على الاعتقاد بأن صحفنا موثوقة وواقعية بينما تلك الصحف الموجودة في البلدان الشيوعية وغير الغربية نعتبرها دعائية وأيديولوجية. إن الواقع يقول، كما أوضح المفكر هربرت غانز في كتابه الهام: (*تحديد ماهية الأخبار*) بأن الصحفيين ووكالات الأنباء وشبكات الأخبار التلفزيونية والإذاعية تقوم عن وعي بتقرير ما يجب نقله ووصفه وكيفية نقله وما شابه ذلك[46]، فالأنباء، بكلمات أخرى، هي معطى جامد أقل شأناً من ناتج عملية معقدة مقصودة غالباً من الاختيار والتعبير.

لقد وقعنا مؤخراً على دليل مسهب عن كيفية عمل جهاز تجميع الأنباء ونشرها في الغرب، فالكتب التي يحللها غاي كاليس وهاريسون ساليسبرني في صحيفة نيويورك تايمز، وكتاب ديفيد هالبرستام (*القوى الموجودة*) وكتاب غي تشمان (*صناعة الأخبار*) ودراسات هربرت شيللر المتنوعة عن صناعة الاتصالات وكتاب مايكل شودسن (*اكتشاف الأخبار*) وكتابا أرماند ماتلارت (*الشركات متعددة الجنسيات*) و(*التحكم بالثقافة*)[47] إنما هي بعض قليل من الدراسات التي أجريت من وجهات نظر متباينة، تؤكد على المدى الذي تنشط ضمنه عملية تشكيل الأخبار والرأي العام في المجتمع عموماً طبقاً لقواعد وداخل أطرٍ وعن طريق أعراف تسبغ على هذه العملية بأكملها هوية إجمالية لا لبس فيها. فشأنه شأن أي إنسان آخر، يفترض المراسل الصحفي أو الصحفي بأن أموراً معينة تكون طبيعية، فتُضفى على القيم عنده صفة الذاتية ولا تحتاج للاختبار والتمحيص دائماً، تماماً مثله مثل عادات مجتمع المرء التي تكون مسلّمة عنده، وتماماً مثلما هي حالة ثقافة المرء وجنسيته وديانته التي لا ينساها إن وصفت مجتمعات وثقافات أجنبية أمامه، فالوعي بمدوّنات المهنة الأخلاقية وبطريقة العمل يكون حاضراً فيما يقوله المرء وفي كيفية قوله ولمن يشعر أن حديثه موجّه له ولماذا. وقد وصف روبرت دارنتُن هذه الأمور على نحو ملفت جداً في مقالته المعنونة بـ«*كتابة الأخبار وإخبار القصص*» إلى حدّ جعلنا حساسين جداً ليس تجاه واقع عمل المراسل الصحفي فحسب وإنما أيضاً تجاه أمور مثل «التكافل إضافة للتنافر» اللذين ينموان بين المراسل ومصادره، ومثل «ضغط المعايرة والتنميط» ومثل الطريقة التي يقوم المراسلون عبرها «بالإضافة على الأحداث التي يغطونها أكثر مما يختصرون منها»[48].

وتختلف وسائل الإعلام الأمريكية عن نظيراتها الفرنسية والبريطانية

لأن المجتمعات والجماهير والمنظمات والمصالح الأمريكية والفرنسية والبريطانية تختلف كثيراً عن بعضها الآخر، إذ لا بد أن يكون كل مراسل صحفي أمريكي واعياً بأن بلده قوة عظمى تملك من المصالح ووسائل تحقيقها ما لا تمتلكه بلدان أخرى. واستقلالية الصحافة أمر بديع سواء كانت استقلالية عمليةً أو نظرية؛ ولكن كل صحفي أمريكي تقريباً ينشر تقارير عن العالم بشعور لا يتعدى عتبة الوعي بأن مؤسسته الصحفية تشارك في النفوذ الأمريكي الذي حينما يتعرض لتهديد من قبل بلدان أجنبية،فإن ذلك يجعل استقلالية الصحافة خاضعة لما هي أغلب الأحيان مجرد تعبيرات ضمنية عن الولاء والوطنية والهوية القومية البسيطة. بيد أن هذا الأمر ليس مفاجئاً بالتأكيد، بل المفاجئ هو أن الصحافة المستقلة لا يُنظر إليها، بشكل طبيعي، بوصفها تشارك في السياسة الخارجية الأمريكية برغم أنها تفعل ذلك بعدة طرق وعلى نحو فاعل جداً. فإذا نحّينا جانباً استخدام وكالة المخابرات المركزية الأمريكية (CIA) للصحفيين العاملين في الخارج، سنجد بأن وسائل الإعلام الأمريكية تقوم بشكل يتعذر اجتنابه بجمع معلومات عن العالم داخل إطار تتحكم به سياسة الحكومة الأمريكية، وعندما تحدث صراعات مع تلك السياسة، كما حدث في حالة فيتنام، تقوم وسائل الإعلام على تشكيل آرائها المستقلة، ولكن حتى في هذه الحالة تبقى النقطة الجوهرية هي فيما إذا كانت تلك الآراء قادرة على التأثير في، إن لم يكن التغيير الحقيقي لـ، السياسة الأمريكية، وهي نقطة تهمّ جميع الأمريكيين، وأعضاء الجسم الصحفي ضمناً.

وفي الخارج يقوم الصحفي الأمريكي، على نحو مفهوم، بدسّ أنفه في الأمور التي.. يعرفها أكثر، وهذه هي الحال دائماً عندما يتمّ زرع أحد الصحفيين في ثقافة وحضارة أجنبية، وتصحّ هذه الحال بوجه خاص عندما يستشف الصحفي بأنه موجود في الخارج كي يترجم ما يحدث

هناك إلى لغة يستطيع مواطنو بلده (بمن فيهم صانعو السياسة) فهمها، فيبدأ بالبحث عن شركة صحفية أخرى في تلك المنطقة، ولكنه يبقى على اتصال مع سفارته، ومع غيره من الأمريكيين. المقيمين هناك ومع أشخاص معروف أن لهم ولاءات متينة للأمريكيين، وثمة أمر ينبغي هنا عدم الإقلال من شأنه وهو إحساس الصحفي المقيم في الخارج باعتماده ليس فقط على ما يعرفه ويعلمه بل أيضاً على ما ينبغي عليه أن يعرفه ويعلمه ويقوله بوصفه ممثلاً للصحافة الأمريكية في الخارج، فمراسل صحيفة نيويورك تايمز يعرف بدقة ما هي صحيفة نيويورك تايمز وما هي الصورة التي ترى بها نفسها بطريقة مشتركة ككيان قائم: وهناك بالتأكيد اختلاف حاسم بل محدد مسبقاً بين ما يرسله مراسل صحيفة التايمز من تقرير صحافي وبين ما يكتبه صحفي مستقل، الذي يأمل أن ينشر مقاله في صحيفة (ذانيتشين) أو في (ذيزتايمز) حينما يكون في الخارج، ووسيلة الإعلام ذاتها تمارس ضغطاً شديداً على مراسليها، إذ أن عرض رسالة إخبارية في فترة الأخبار المسائية الرئيسة لمحطة NBC سيجعل مراسل المحطة في القاهرة يرتّب بنوده الإخبارية على نحو مختلف عما قد يعدّه رئيس مكتب القاهرة لمجلة التايم من مقالة تستغرق زمناً أطول، وإضافة لذلك، هناك الطريقة التي يقوم عبرها المحرّرون المركزيون في الولايات المتحدة بإعادة صياغة التقرير الأجنبي لمراسلهم الصحفي في الخارج: هنا أيضاً يجري تفعيل مجموعة أخرى من القيود الإيديولوجية والسياسة غير الواعية.

ولا تعمل التغطية الإعلامية الأمريكية للبلدان الأجنبية على خلق نفسها هناك فحسب وإنما تكثّف أيضاً من المصالح التي نمتلكها «نحن» هناك. وتشدّد وجهة نظر وسائل الإعلام الأمريكية على تغطية قضايا تختلف بالنسبة للفرد الأمريكي عن تلك الموجّهة للإيطالي أو الروسي، وتدور هذه التغطية بمجملها حول مركز مشترك أو إجماع مشترك، تشعر

جميع المنظمات الإعلامية على نحو شبه مؤكد بأنها توضّحه وتبلوره وتشكّله، وهذه هي المسألة، فبمقدور الإعلام أن يقوم بجميع أنواع الأمور وأن يمثل جميع أنواع الآراء وأن يقدّم الكثير من الأمور الغريبة المفاجئة في أصالتها، بل وحتى الأمور الشاذة، ولكن في النهاية، ونظراً لأنها شركات تخدم هوية مشتركة وترقيّها - أي هوية «أمريكا» بل حتى هوية «الغرب» - فإن لدى جميعها الإجماع ذاته في ذهنها. وهذا الأمر يعمل، على نحو ما سنرى بعد حين في حالة إيران، على تشكيل الأخبار وتقرير *ما* هي تلك الأخبار وكيف أصبحت أخباراً. على أن ذلك لا يملي أو يحدد الأخبار إملاءً وتحديداً إلزاميين: فهذه الحالة لا تصدر عن قوانين محددة محتومة ولا عن مؤامرة ولا عن استبداد وطغيان، بل هي نتيجة للثقافة، بل التعبير الأفضل هو أنها الثقافة بحدّ ذاتها، وهي، في حالة الإعلام الأمريكي، مكوِّن ثمين من مكونات التاريخ الأمريكي المعاصر، ولن يكون ثمة جدوى من تحليل هذه الظاهرة ونقدها إن لم يكن صحيحاً أن وسائل الإعلام تستجيب لما نحن عليه وما نريده[49].

ولعل توصيف مضامين هذا الإجماع بأنها موجودة فعلياً أفضل من القول بأنها موجودة فرضاً أو قسراً أو نظرياً، وبما أن التغطية الإعلامية للإسلام وإيران مرتبط بالموضوع فإني سأترك هذا الإجماع يتكلم عن نفسه كلما ظهر في سياق التحليل في الفصل الثاني، بيد أني أود أن أدلي هنا بتعليقين ختاميين حول هذا الموضوع: أولاً - ينبغي علينا التذكر بادئ ذي بدء بأنه نظراً لواقع مجتمع الولايات المتحدة المعقّد والمكون غالباً من العديد من الثقافات الغريبة، الدخيلة، المتنافرة، فإن هذا المجتمع يستشعر بالحاجة الماسة لوجود حالة نقل معرفية وتعريفية،عبر وسائل الإعلام،بثقافة عامة واحدة تكون متطابقة في مكوناتها إلى هذا الحد أو ذاك. ولا ترتبط خاصية النقل المعرفي هذه بوسائل الإعلام الجماهيري في

عصرنا هذا فقط، بل لها جذور تعود إلى زمن إنشاء الجمهورية الأمريكية؛ فبداية بالشعار البيوريتاني «مهمة في القفار» أخذت تظهر إلى حيّز الوجود في هذا البلد لغة خطابية إيديولوجية ممأسسة تعبّر عن وعي وهوية ومصير أمريكي على نحو مميّز وفريد، وعن دور كانت وظيفته دائماً دمج ما يمكن دمجه من التنوعات والتباينات الأمريكية (وتنوعات العالم أيضاً) وإعادة تشكيل ذلك الدمج بطريقة أمريكية فذّة. وهذه اللغة الخطابية وحضورها المؤسساتي في الحياة الأمريكية جرى تحليلها بشكل مقنع على يد العديد من الباحثين ومنهم بيري ميللر ومؤخراً ساكفان بيركوفيتش[50]، وتقول إحدى نتائج هذا التحليل بوجود وهم الإجماع (إن لم يكن دائماً وجود حقيقة وهم الإجماع) وبأنه بوصفه جزءاً من هذا الإجماع القومي أساساً تعتقد وسائل الإعلام التي تعمل لصالح المجتمع الذي تخدمه، بأنها فاعلة ومؤثرة في تطويره. أما تعليقي الثاني فيتعلق بكيفية عمل هذا الإجماع في الواقع، فالطريقة الأبسط، وعلى ما أعتقد الأدق في توصيفه، هي القول بأن هذا الإجماع يضع حدوداً ويمارس ضغوطاً[51]، فهو لا يُملي المضمون ولا يعكس بشكل آلي طبقة محددةً أو مصالح مجموعة اقتصادية معينة، بل ينبغي علينا أن نراه وهو يرسم خطوطاً غير مرئية لا يشعر المراسل أو المعلق الصحفي بضرورة تجاوزها. لذلك فإن فكرة أن القوة العسكرية الأمريكية يمكن أن تستخدم لأهداف انتقامية حاقدة هي فكرة مستحيلة نسبياً ضمن إطار هذا الإجماع الأمريكي، ما يشبه تماماً اعتبار أمريكا قوة تساند الخير في العالم فكرةً اعتيادية وطبيعية. وبشكل مشابه، يميل الأمريكيون إلى مماثلة أنفسهم مع المجتمعات والثقافات الأجنبية التي تبرز فيها روح رائدة جديدة (إسرائيل مثلاً) من انتزاع الأراضي لدواعي سوء الاستخدام أو همجية أصحابها[52]، في حين أنهم لا يثقون وليس لديهم اهتمام كبير بالثقافات التقليدية، حتى تلك التي تمر بمخاض تجديدات

جذرية. ويفترض الأمريكيون بأن الدعاية الشيوعية مقوننة بضوابط سياسية وثقافية شبيهة بضوابطهم، ولكنهم يعتقدون بأن ضبط الحدود الإعلامية والمثابرة على الضغوط على الإعلام في الحالة الأمريكية يتم بقبول أو وعي أقل وضوحاً بحيث أن هذا هو ما يحدث فعلاً[53]، [أي لا وجود للحدود والضغوط على الإعلام الأمريكي طالما أن لا أحد في الولايات المتحدة يعترف بها أو يعيها - م -] وهذه أيضاً واحدة من مظاهر ضبط الحدود وتعيينها. دعوني أقدم لكم مثالاً آخر بسيط: فعندما أُلقي القبض على الرهائن الأمريكيين وجرى احتجازهم في طهران، نشط في الحال إجماع أمريكي أصدر حكماً مفاده تقريباً أن ما يحدث بصدد الرهائن هو الأمر الوحيد الهام بالنسبة لإيران، أما بقية ذلك البلد، أو العمليات السياسية الجارية فيه.. حياته اليومية.. شخصياته.. جغرافيته.. تاريخه، فقد تم تجاهلها تجاهلاً مطبقاً، إذ جرى تعريف إيران والشعب الإيراني وتحديد هويتهما طبقاً ل فيما إذا كانوا مع الولايات المتحدة الأمريكية أو ضدها.

لقد أسهبنا في وصف بعض النقاط العامة لما يمكن أن نعتبره تأكيدات نوعية بخصوص النقل والتوزيع الإعلامي / الصحفي، أما ما تحتاجه الجوانب الكميّة للأخبار بوصفها عملية تأويل فيمكن التحدث عنها مباشرة: إن أوسع توزيع للأنباء، وبالتالي الأقوى تأثيراً، يتم عبر حفنة من المؤسسات الإعلامية: فثمة محطتان أو ثلاث محطات إذاعية وخمس شبكات تلفازية ونصف دزينة من الصحف اليومية، واثنتان (أو ثلاثة ربما) من المجلات الإخبارية الأسبوعية.[54] وتقتضي الضرورة ذكر بضعة أسماء منها فقط كي تتضح الفكرة: محطة CBS وصحيفتها التايم ونيويورك تايمز ومحطة UPI. ومن بين هذه الوسائل ما يصل إلى جمهور أكبر ويترك انطباعاً أعمق لديه، ويحلل أنواعاً معينة من الأخبار أكثر مما تفعله وكالات

الأنباء الموزعة للأخبار، الأصغر حجماً والأقل غنى. وما يعنيه هذا بالنسبة للأخبار الأجنبية واضح: فلدى هذه الشركات الإعلامية مراسلون في مناطق الأحداث في العالم أكثر مما لدى الشركات الأخرى، ولذلك فإن مراسيلهم هؤلاء يشكّلون الأساس الإخباري للأنباء التي توزعها الصحف ومحطات التلفزة والإذاعة المحلية المشاركة على زبائنها المباشرين. إن مجرد وجود هذا الكم الهائل والكثافة العالية للرسائل الصحفية بأخبارها الأجنبية يعني عادة سلطة مرجعية أكبر وبالتالي اعتماداً متزايداً للناس على هذه المحطات الإخبارية، ولذلك فإن تقريراً لصحيفة نيويورك تايمز أو لمحطة CBS سيكون له مصداقية تتناسب مع مصدره ومقامه المؤسساتي وعدد مرات بثّه أو إعادة تكراره (يومياً، ساعياً الخ) ومع مظهر الحرفنة والخبرة البادية فيه. إن المجموعة القليلة العدد من وكالات الأنباء الأمريكية الرئيسة: إضافة إلى المجموعة الرائعة الأقل عدداً بكثير، المستقلتان في عملها ولكن المعتمدتان في نواحٍ عدة على عمالقة الإعلام تزوّدانا معاً بالصورة الأمريكية *للحقيقة* المتميزة بتماسكها وترابطها.

وثمة عاقبة في منتهى الخطورة تتمثل في أنه ليس لدى الأمريكيين سوى فرصة ضئيلة جداً لرؤية العالم الإسلامي على أي هيئة كانت ما خلا تلك الهيئة المختزِلة المانِعة المعارِضة. وتكمن المأساة في أن هذه الحالة فرضت مجموعة من الاختزالات المضادة هنا في أمريكا وفي العالم الإسلامي ذاته. «فالإسلام» يمكن أن يأخذ الآن معنيين عامين لا ثالث لهما، وكلاهما مرفوض وهدّام في آن معاً، فهو عند الأمريكيين والغربيين يعني ارتداداً سلفياً انبعث مجدداً، الأمر الذي يوحي ليس فقط بخطر العودة إلى قرون الظلمات بل أيضاً خطر تدمير ما يشار إليه عادةً بالنظام الديمقراطي للعالم الغربي. والإسلام من الناحية الأخرى يرمز لدى عدد كبير من المسلمين إلى ردّ فعل مضاد لهذه الصورة الأولى التي

ترى فيه تهديداً، فأي شيء يُقال عن «الإسلام» يتحول بالقوة إلى ما يشبه شكل العبارات الدينية الدفاعية الجدالية عن إنسانية الإسلام وإسهاماته الحضارية وتطوره وقوامته الأخلاقية. وكان هذا النوع من رد الفعل المضاد يثير غباءً من رد فعل آخر، مضاد لردّ الفعل المضاد الأول: فيسعى هذا الثاني إلى معادلة «الإسلام» بظرف آني لهذا البلد الإسلامي أو ذاك أو لهذه السلطة الإسلامية أو تلك، ثم يأتيك السادات ليصف الخميني بالمجذوب وبأنه وصمة عار على جبين الإسلام، فيرد الخميني التحية بأفضل منها، في حين يكون الناس في الولايات المتحدة بمختلف فئاتهم ومشاربهم يتحاورون ويحارون حول مزايا كل حالة من الحالتين، فما عسى أي منافح إسلامي أن يقول عند مواجهته بهذا العدد اليومي ممن تعدمهم اللجان الثورية الإسلامية أو عندما يعلن الخميني - على نحو ما أوردت رويترز في 19 أيلول 1979 - بأن أعداء الثورة سيُقتلون ويُمحقون؟ ما أود قوله هنا هو أن جميع هذه المعاني عن «الإسلام»، النسبية المختزِلة تعتمد كل واحدة منها على الأخرى، فينبغي رفضها بالتساوي لأنها تديم المأزق إلى ما لا نهاية.

ويمكن رؤية حجم كارثية هذا المأزق عبر تتبع دعم الولايات المتحدة السابق لعملية التحديث لدى شاه إيران؛ فقد اعتبر الإيرانيون ذاك الدعم بمثابة صرخة تحشيد ضدهم مما دفعهم إلى معارضة شاههم، فترجمت تلك المعارضة تأويلاً سياسياً لدى الملكية الإيرانية التي اعتبرتها إهانة للإسلام. والثورة الإسلامية حددت لنفسها هدفاً ثانوياً آنذاك هو مقاومة الإمبريالية الأمريكية التي بدت من ناحيتها تقاوم الثورة الإسلامية عندما أعادت تنصيب الشاه رمزياً في نيويورك. لم تطوَ صفحات المأساة بعد ذلك، وكأنها كانت معدة طبقاً لبرنامج استشراقي: فمن يدعون بالشرقيين كانوا يؤدون الدور المرسوم لهم على نحو ما كان يتوقعه من يدعون بالغربيين؛

والغربيون كانوا يعززون من وضعهم باعتبارهم شياطين ويؤكدونه في أعين الشرقيين.(55)

ليس هذا كل شيء فما زال للحكاية بقية: فالعديد من بقاع العالم الإسلامي مغمور الآن بالعروض الترفيهية التلفزيونية الأمريكية. وشأنهم شأن بقية سكان العالم الثالث، يميل المسلمون إلى الاعتماد على مجموعة صغيرة جداً من وكالات الأنباء الأجنبية التي ينحصر عملها في إعادة بث الأنباء باتجاه العالم الثالث، حتى في الحالات الكثيرة التي يكون فيها ذلك العالم هو النبأ. وانطلاقاً من كونه مصدراً للأنباء، أصبح العالم الثالث عموماً والإسلامي بشكل خاص مستهلكِّين للأخبار. ولأول مرة في التاريخ (وأعني بأول مرة على هذا النطاق الواسع) يمكن القول بأن العالم الإسلامي أصبح يعلم عن *ذاته* ويتعرف عليها عبر صور وتواريخ ومعلومات مصنَّعة في الغرب. وإذا أضاف المرء إلى هذه الأمور حقيقةَ أن الطلاب والعلماء والباحثين في العالم الإسلامي ما زالوا يعتمدون على المكتبات والمعاهد التعليمية الأمريكية والأوربية في بحثهم عما يعرف الآن باسم الدراسات الشرق أوسطية (هل تعلم بأنه ليس ثمة مكتبة مركزية واحدة تحتوي على مواد عربية كاملة في طول العالم الإسلامي وعرضه؟) وإذا عرف المرء حقيقة أن الإنكليزية هي لغة عالمية بحيث أن اللغات العربية والفارسية والتركية ليست كذلك، وحقيقة أنه بالنسبة لنخبه الحاكمة فإن معظم بقاع العالم الإسلامي الذي تعتمد اقتصادياته على النفط ينتج الآن طبقة إدارية من السكان المحليين مدينة مالياً لجهة اقتصادياتها ومؤسساتها الدفاعية والعديد من فرصها السياسية لنظام اقتصاد السوق الاستهلاكي الذي يتحكم الغرب به، إن عرف المرء كل هذه الحقائق باستطاعته حينها أن يحصل على صورة دقيقة، وإن كانت محبطة جداً، عما فعلته الثورة الإعلامية، التي تخدم قطاعاً صغيراً من المجتمعات التي أنتجتها، «بالإسلام».(56)

لا يعني هذا بأنه لا يوجد في الحقيقة إنبعاث ديني إسلامي مستقل عن عملية رد الفعل التي وصفتها للتو، ولكن سيكون من الدقة أكثر أن أتحدث عنه بطريقة أقل تمييزاً، فأنا شخصياً أشعر براحة أكبر عندما لا أستخدم كلمات مثل «الإسلام» و«إسلامي» دون إبداء تحفظ كبير واستخدام العديد من العبارات المحدّدة المقيّدة، والسبب هو أنه في العديد من المجتمعات والدول الإسلامية (وفي الغرب طبعاً) أصبح «الإسلام» غطاءً سياسياً لكثير من الأمور التي لا تمتّ للدين بصلة إطلاقاً. إذن كيف بإمكاننا أن نناقش تأويلات المسلمين للإسلام وللتطورات الجارية ضمنه على نحو مسؤول؟

ينبغي علينا في المقام الأول، إن اتبعنا منهج مكسيم رودنسون، أن نعزل التعاليم الأساسية للديانة الإسلامية التي يحتويها القرآن الذي يُعتبر كلام الله[57]، والحاصل يكون الهوية الأساس للدين الإسلامي، برغم أن أسلوب تفسيره وتأويله وعيشه تبعدنا عنه في الحال. ويضم المستوى الثاني لما يمكننا عمله شتى التأويلات المتضاربة حول القرآن والتي تشكّل بمجملها مختلف الطوائف الإسلامية والمذاهب الدينية والأساليب التفسيرية والنظريات اللغوية وما شابه ذلك. والنزوع الرئيس داخل إطار هذه الشبكة الضخمة من الاشتقاقات المأخوذة عن القرآن (التي أصبح لمعظمها أعرافاً متكاملة، وفي بعض الحالات جمعيات مبنية خارجها) هو ما دعاه رودنسون بـ«العودة إلى المصدر أو الأصل»، وهذا يعني الدافع الأساسي لبلوغ الجوهر الأصلي للأمور الإسلامية، وهو الدافع ذاته الذي شبّهه رودنسون بـ «الثورة الدائمة» داخل الإسلام. على أن ما لم يقله رودنسون هو أن جميع الأديان التوحيدية ومعظم الحركات الأيديولوجية لديها هذا الدافع الداخلي، بصرف النظر عما إذا كان الإسلام متماسكاً في جذريته وثوريته بهذا الصدد أكثر من الأديان والحركات الأخرى أم لا، فهذا أمر يصعب البتّ

فيه. وعلى أية حال فإن نزوع «العودة إلى المصدر أو الأصل» يُطلق حركات (مثل الوهابية، أو كما هو واضح، العنصر الديني التكويني للثورة الإيرانية) يختلف تأثيرها على المجتمع الذي تظهر فيه باختلاف المكان والزمان، فالمهدية بوصفها أيديولوجية في سودان القرن التاسع عشر هي ليست ذات المهدية في سودان اليوم، وبالمثل فإن حركة الإخوان المسلمين المصرية في أواخر العقد الرابع وحتى أواخر العقد الخامس من القرن العشرين كانت حركة أيديولوجية أقوى بكثير من حركة الأخوان المسلمين المصرية الآن، وكلتاهما تختلفان في التنظيم والأهداف عما تدعى بحركة الأخوان المسلمين في سوريا.

ما زلنا حتى الآن نتحدث بمفردات الإسلام، الذي هو أساساً وليس حصراً، عقيدي وأيديولوجي، وكنا قد دخلنا لتوّنا حقلاً من التنوعات والتناقضات الكبيرة. وقصارى القول الآن أنه ينبغي استعمال تسميتي «الإسلام» و«الإسلامي» مع شيء من التَبيَان لأي إسلام (وللسبب المذكور أعلاه - أي كونه عقيدي وأيديولوجي - إسلام مَنْ) تجري الإشارة إليه. والأمر يصبح أشد تعقيداً عندما نضيف مستوى ثالثاً إلى تحليلنا، مقتدين مرة أخرى برودنسون، ولكن أفضل ما نفعله هو أن نقتبس عنه شاهداً مطوّلاً يقول:

ثمة مستوى ثالث داخل الإسلام يجب تمييزه بأناة عن المستويين الآخرين، وهو يضم الطريقة التي عاشت بواسطتها مختلف الأيديولوجيات، والممارسات التي رُبطت بها، وهي ممارسات أثّرت بالتأكيد بتلك الأيديولوجيات إن لم تكن قد ألهمتها. إن شتى الأنظمة التي أدغم الإسلام - القروسطي على الأقل - نفسه فيها كانت تعيش بطريقة تختلف عن الأخرى، وكانت تحولاتها تجري من داخلها حتى عندما كانت تلك الأنظمة ما تزال هي ذاتها على صعيد المرجعيات الخارجية وعلى صعيد النصوص.

ما هو موضع خلاف هنا لا يمكن اختزاله إلى مجرد تباين بين العقائد ونصوص الميول «الهرطقية» من ناحية، وبين «القوامة» الدينية التي تقرها أغلبية المسلمين من الناحية الأخرى. ففي بيئة ملتزمة بأعراف الدين وعاداته، هنا كما في أي مكان آخر، غالباً ما تكون الحالة بأن إعادة تأويل جملة واحدة من النص المقدس تكفي لإحداث تغيّر وجودي وتبنّي موقف نقدي أو ثوري والذي ربما يبقى موقفاً فردياً أو قد يميل ليصبح جماعياً. ونجد بالمقابل أنه بمرور الزمن غالباً ما يحدث اختراق مفاجئ ثورياً كان أم تجديدياً ويجري تفسيره بإحساس محافظ ملتزم دينياً وتصوفي. وهناك العديد من الأمثلة عن هذه العملية التي يمكن بالفعل دعوتها بالقانون العالمي للأيديولوجيات: فتطور «الطائفة» الإسماعيلية مدهش بشكل خاص، فقد كان الإسماعيليون ينادون في القرون الوسطى بالتهديم الجذري للنظام القائم، أما قادتهم اليوم فيُدعون ب الآغا خان، وهم مجموعة من العواهل المليونيرية الذين ينصبّ جلّ اهتمامهم بالتمتع بحياة الـ dolce vita(*) بصحبة نجوم السينما والشخصيات الشهيرة، والذين لا تكلّ مجلات الفضائح أبداً عن تزويدنا بأخبارهم.

وفي الختام أقول بأن النصوص المقدسة لا تقدم آراءً واضحةً صريحةً. أما التقليد الثقافي عموماً سواء كان متمثلاً بصيغه الأكثر صراحة أو عباراته الأوضح أو بنصوصه العقيدية أو مواقفه المتأثرة بما سبق، فهو يقدم مجموعة شديدة التنوع والتباين من المظاهر والجوانب، ويسمح للمرء أن يبرر أكثر الفرضيات اختلافاً حولها.[58]

هذا المستوى، إذاً، هو النموذج الثالث للتأويل، ولكنه لا يمكن أن يحدث من دون المستويين الآخرين، فلا يمكن أن يكون هناك إسلام بدون وجود القرآن، وبالعكس لا يمكن أن يكون هناك قرآن بدون مسلمين

(*) تعبير إيطالي يفيد معنى التبطّل والكسل والانغماس في الملذات.-م-.

يقرؤونه، ويفسرونه ويحاولون ترجمته إلى أعراف وقوانين ووقائع اجتماعية. وحتى عندما يكون هناك أرثوذوكسية تقليدية في التفسير، كما هي الحال في الإسلام السنّي - السُنّة بحد ذاتها تعني الأرثوذوكسية المرتكزة على الإجماع - عندما قد ينشأ بسهولة اضطراب ثوري في المقابل. والصراع بين حكومة السادات في مصر وبين مختلف الأحزاب الإسلامية المعروفة بالأصولية يدور على أرضية التقليدية الأرثوذوكسية المختلف عليها بحدّ ذاتها؛ فالسادات وسلطاته الإسلامية الحكومية يزعمون بأنهم من جماعة السنّة، أما مناوئوه فيدفعون بحجة قوية جداً تقول بأنهم هم الأتباع الحقيقيون للسنّة.

وإذا أضفنا إلى هذه المستويات الثلاثة للإسلام الأعدادَ الضخمة للمسلمين في الماضي والحاضر والمستقبل، ومجردَ الدوام التاريخي لـ «مغامرة الإسلام» (التي استمرت منذ القرن السابع حتى الآن) والظروفَ الجغرافية المذهلة في تنوعها للمجتمعات الإسلامية (الممتدة من الصين إلى نيجيريا، ومن إسبانيا إلى إندونيسيا، ومن روسيا إلى أفغانستان إلى تونس) عندها سنبدأ كما أظن بفهم المضامين السياسية للإعلام الغربي، ومحاولات الغرب الثقافية لتسمية كل هذا «بالإسلام»، هكذا وبكل بساطة. وإنني لأعتقد كذلك بأننا سنبدأ حينها بالإحساس بأن مختلف المحاولات الإسلامية للاستجابة للظروف الإسلامية والتفاعل معها إضافة للتفاعل والاستجابة للظروف الغربية بجميع تبايناتها وتناقضاتها ما هي إلا محاولات سياسية، وبأنها يجب ألا تُحلَّل بأقل من منظور عمليات التأويل ونضالاته واستراتيجياته.[59] دعوني الآن أحاول على نحو تخطيطي أشمل أن أعرض كم هي مجموعة الأمور المشمولة هنا معقدّة على نحو مذهل، برغم أنه ينبغي علي القول في البداية بأن أعظم مشكلة تعترضني هي أن الكثير مما يتوجب على المرء أن يقيّمه يتجاوز أساساً الإسناد والإحالة التوثيقيين.

فنحن الآن أبعد ما نكون عن القدرة على القول بأنه ثمة شيء يدعى «بالتاريخ الإسلامي» إلا عبر طريقة بدائية في تمييز العالم الإسلامي، مثلاً، عن أوريا واليابان. أما أبعد من ذلك، فلا يتفق الباحثون المسلمون والغربيون على فيما إذا كان الإسلام متجذراً في بقاع جغرافية محددة، وذلك لأسباب بيئية أو بنيوية اجتماعية/اقتصادية أو بسبب العلاقة الخاصة بين النموذج الحضري الثابت والنموذج البدوي المتنقّل. أما ما يتعلق بفترات التاريخ الإسلامي فهي أيضاً أمور معقدة لدرجة أنها تشكل تحدياً أمام أي توصيف «إسلامي» بسيط. فما هي نقاط التشابه بين الدول العلوية والعثمانية والصفوية والأوزبكية والمغولية (التي تمثل تنظيمات عظيمة لدول في التاريخ الإسلامي وحتى القرن العشرين، في الهند وتركيا وفي الشرق الأوسط والأدنى) من جهة، وبين الدول القومية الإسلامية الحديثة من الجهة الأخرى؟ وكيف يمكننا شرح الاختلاف بين (بل وحتى أصل) ما تدعى بالقطاعات التركية - الإيرانية، والتركية - العربية في المناطق الإسلامية؟ قصارى القول، وعلى نحو ما عرض ألبيرت حوراني بوضوح، فإن إشكاليات التعريف والتأويل والتوصيف ضمن الإسلام ذاته هي إشكاليات أكبر من أن تتيح للباحثين الغربيين فرصة للتأني (فما بالكم بالغربيين من غير الباحثين؟). يقول ألبيرت حوراني:

من الواضح، إذاً، أن كلمات مثل (التاريخ الإسلامي) لا تعني الأمر ذاته في مختلف السياقات، وبأنها بدون سياق تكون غير كافية لشرح كل شيء موجود. بكلمات أخرى، «الإسلام» والعبارات المشتقة عنه هي «نماذج مثالية» للاستخدام اللطيف جنباً إلى جنب مع عدد لا متناه من التحفظات والتعديلات على المعنى، وبالترافق والترابط مع نماذج مثالية أخرى إذا كان المقصود منها أن تكون مبادئ للشرح التاريخي. ويختلف المدى الذي يمكن استخدامها ضمنه باختلاف نموذج التاريخ الذي نكتبه، وهي أقل ما تكون

ارتباطاً بموضوع التاريخ الاقتصادي، كما بيَّن رودنسون في كتابه *Islam et capitalisme*، إذ لا يمكن بالأساس تفسير الحياة الاقتصادية في المجتمعات التي يسود الإسلام فيها استناداً إلى المعتقدات أو الشرائع الدينية. وبالرغم من تأثير التشريع الإسلامي على الأشكال التجارية للاقتصاد فإن أنواع التفسيرات الأخرى غير الإسلامية أكثر فائدة وصلة بالموضوع. وكما اقترح كاهين وغيره من الباحثين فإن مفاهيم مثل مجتمعات «الشرق الأدنى» و«البحر المتوسط» و«القرون الوسطى» و«ما قبل الصناعية» هي مفيدة أكثر من المفاهيم والمصطلحات الإسلامية. وبسبب تاريخه الاجتماعي / السياسي، بمقدور الإسلام أن يقدم لنا بعض عناصر الشرح، ولكن ليس هناك حاجة لأي منها على الإطلاق. إن قوانين الدول الإسلامية وأعرافها وسياساتها، حتى تلك الدول الأكثر حماسة للإسلام لا يمكن شرحها دون أخذ الموقع الجغرافي للدولة المعينة وحاجاتها الاقتصادية ومصالح سلالاتها المالكة أو حكامها بعين الاعتبار. وحتى تاريخ تلك الأعراف التي تبدو مرتكزة على الشريعة الإسلامية لا يمكن شرحها بأكملها، فمفهوم مثل «العبودية الإسلامية» يتلاشى ويتبدّد إذا نظر المرء إليه بتمعن وأناة، على نحو ما أوحى اختبار ميليوت لأدبيات أمل المغربية، فدائماً كان ثمة وسائل يجري عبرها إدماج العادات المحلية بالشريعة الإسلامية بحيث تبدو وكأنها كانت تُمارس فعلياً في السابق. هناك فقط أنواع التاريخ الفكري، قبل العصر الحديث على الأقل، التي يمكن شرحها بلغة إسلامية أساساً، باعتبار أن ذلك التاريخ الفكري هو بمثابة عملية جرى عبرها أخذ الأفكار من الخارج ومزجها بتلك الأفكار التي انبثقت من داخل الإسلام ذاته لتشكّل نظام حماية وتطوير ذاتيين، بل حتى الفلاسفة ينبغي النظر إليهم الآن ليس بوصفهم فلاسفة إغريقيين يرتدون زياً عربياً ولكن بوصفهم استخدموا مفاهيم الفلسفة الإغريقية وطرقها كي يقدّموا شرحهم الخاص بهم عن الدين الإسلامي.[60]

وكلما تعمّقنا أكثر سوف لن نعثر على إجابة من علماء الأنثروبولوجيا حول فيما إذا كان ثمة إسلام متجانس، أو إن كان لهذا النموذج أية قيمة تحليلية أو معرفية بأي حال. فما نعرفه أقل بكثير مما نحتاج إلى معرفته حول توزّع النفوذ والسلطة في المجتمعات الإسلامية - على افتراض أنه يوجد الكثير جداً من المجتمعات الإسلامية المتباينة المبعثرة على طول التاريخ والجغرافيا وعرضها - كي نقول كيف ينبغي علينا تقييم العلاقة بين المدوّنات الشرعية الإسلامية وتنفيذها في الواقع، أو بين تصورات الحكم وتطبيقاتها، وتبدّلها أو بقاءها. وليس بوسعنا أن نقرر بيقين حقيقي مثلاً فيما إذا كانت بعض المجتمعات الإسلامية أو كلها أو أي واحدة منها قد غيّرت أسس سلطتها من مفاهيم ترتبط بالمقدس إلى مفاهيم ترتبط بقواعد قانونية. أما اللغة والبنى الجمالية الفنية وعلوم اجتماع التذوق ومشاكل الشعائر والطقوس الدينية والمساحات المدنية والتبدلات السكانية وثورات المشاعر والأحاسيس: كل هذه الأمور ترتبط بالسياق اللغوي والمحيطي والذي بالكاد بُدأ بدراسته سواء من قبل باحثين مسلمين أو غير مسلمين. هل هناك شيء يُدعى بالسلوك السياسي الإسلامي؟ كيف يحدث تشكّل الطبقات في المجتمعات الإسلامية وكيف تختلف عن نظيراتها في أوربة؟ ما هي المفاهيم وأدوات البحث والإطارات التنظيمية والوثائق التي تمكّننا من تحديد والتقاط أفضل المؤشرات على حياة الإنسان المسلم العادي اليومية عموماً؟ هل الإسلام في نهاية الأمر مفيد كفكرة، أم أنه يخفي ويحرّف ويحرِف وينظّر ويؤدلج أكثر مما يقوله عملياً؟ وأولاً وقبل كل شيء، ما هي المؤثرات التي يحدّدها موقع الشخص الذي يضع أياً من هذه الأسئلة أو كلها على محكّ الإجابات؟ وبأي طريقة يختلف الأمر عندما يطرح رجل دين مسلم هذه الأسئلة في إيران وفي مصر وفي السعودية اليوم، مقارنةً بعشر سنين مضت؟ وبأي شكل يمكن مقارنة ما عرضته حتى الآن

مع أسئلة يطرحها مستشرق سوفييتي أو مستعرب فرنسي من جامعة Quaid'Orsay أو عالم أنثربولوجيا من جامعة شيكاغو؟

وبلغة السياسة وعباراتها، فإن ما انبثق كردّ فعل إسلامي معياري لا يمكن أن يكون بأقل تَمّدية ولا خطراً ولا ضرراً أو اقل تغطيةً لحشد من الأمور المتناقضة على نحو تدميري مما هي عليه حال الإسلام في الغرب راهناً؛ ففي كل مثال تقريباً تعبّر الدولة في المنطقة الإسلامية المركزية (أي من شمال أفريقيا إلى جنوب آسيا) عن ذاتها عن وعي بعبارات إسلامية، وهذه حقيقة سياسية إضافة لكونها حقيقة ثقافية، وقد بُدأ للتو الاعتراف بها في الغرب.[61] فالمملكة العربية السعودية، مثلاً، هي (كما يشير اسمها) دولة أسرة آل سعود الملكية التي كان انتصارها على القبائل الرئيسة في منطقة الجزيرة العربية قد أنتج هذه الدولة، وما تقوله هذه الأسرة وتفعله باسم الدولة والإسلام يعبّر عن نفوذها وسلطتها، هذا إضافة إلى ما غلّته هذه الأسرة من ثروات بوصفها عضواً في المجتمع الدولي، وما جمعته لنفسها عن طريق سلطتها وشرعيتها الهائلة في أعين شعبها. ويمكن ضرب أمثلة مشابهة عن الأردن والعراق والكويت وسوريا وإيران ما قبل الثورة وباكستان، باستثناء أنه ليس صحيحاً في كل من هذه الأمثلة أن حكومات الأقلية الأوليغاركية فيها تعود لعائلة واحدة بالضرورة، ولكنه صحيح أنه في الكثير من الحالات تهيمن أقلية نسبية - سواء طائفة دينية أو حزب واحد أو عائلة أو تجمّع مناطقي - على الآخرين جميعهم باسم الدولة واسم الإسلام. أما لبنان وإسرائيل فهما مستثنيان: إذ أن كلاهما *ترتبطان* بالعالم الإسلامي، ولكن تحكم إحداها طائفة مسيحية والأخرى طائفة يهودية، بيد أنهما معاً تعبّران عن قسم كبير من سيطرتهما ونفوذهما السياسي بلغة دينية.

وينتاب جميع هذه الدول، وكل منها بطريقتها الخاصة، شعور عظيم

بأنها تردّ على تهديدات خارجية، فنراها كيف عملت على اللجوء إلى الدين أو التقاليد أو القومية على شكل رد فعل. بيد أنه لا أحد منها - وهذه هي النقطة الأساسية - متحررة من مأزق صعب غريب؛ فمن ناحية أولى ليست بنية الدولة حساسة بشكل كامل تجاه التعددية القومية والدينية والطائفية الموجودة داخلها، وبذلك تشعر مختلف القبائل أو العشائر في المملكة العربية السعودية، مثلاً، بأنها مقيّدة ربما بدولة تدعو نفسها بالمملكة العربية العائدة لعشيرة آل سعود، وفي إيران تعمل بنية الدولة حتى يومنا هذا بفعالية على خنق الأذربيجانيين والبلوشيين والأكراد وغيرهم ممن يشعرون بأن وجودهم الإثني الفردي قد تمّ تسويته في نهاية المطاف. وثمة توتر مماثل يتكرر على جبهة أوسع في سوريا والعراق ولبنان وإسرائيل. ومن الناحية الأخرى، استخدمت القوة المهيمنة في كل دولة من هذه الدول أيديولوجية قومية أو دينية لتوحي بمظهر من الوحدة ضد ما يُفهم بأنه تحديات خارجية، وهذه بوضوح هي حال السعودية حيث الإسلام فيها هو التيار الأيديولوجي الوحيد الواسع الانتشار والشرعي بما يكفي لتحشيد الشعب حوله. و«الإسلام» في المملكة العربية السعودية وإيران ما قبل الثورة أصبح بالنتيجة متطابقاً مع الأمن القومي لدرجة أن أشكال الحكم هذه، التي تحقق للغرب الصورة النمطية المطلوبة عن الإسلام، صارت تجلب المزيد من الضغوط، الخارجية والداخلية، معاً على أنفسها.

وهكذا وبعيداً عن كونها متّسقة بل وحتى مترابطة متماسكة، تجسد حركة «العودة إلى الإسلام» عدداً من الحقائق السياسية؛ فهي تمثل عند الولايات المتحدة صورة من الفوضى التي ينبغي مقاومتها في زمن ما وتشجيعها في زمن آخر؛ نحن نتحدث عن المسلمين السعوديين المناهضين للشيوعيين وعن الثوار المسلمين «الأشاوس» في أفغانستان وعن المسلمين «العقلانيين» من أمثال السادات والعائلة الملكية السعودية وعن ضياء الحق.

مع أننا أيضاً نشكو مرّ الشكوى من المجاهدين الإسلاميين التابعين للخميني ومن «الطريق الثالث» الإسلامي للقذافي. وبافتناننا المَرَضي «بالعقوبات الإسلامية» (على نحو ما تطبّقها خلق علي) فإننا نناقض أنفسنا عندما نعمل على تقوية نفوذها باعتبارها أداة تحافظ على السلطة. ففي مصر يوجد الأخوان المسلمون وفي السعودية المجاهدون الذين استولوا على مسجد المدينة وفي سوريا هناك الأخوان المسلمون والطلائع الإسلامية اللذين يعارضان نظام حزب البعث الحاكم، وفي إيران يوجد المجاهدون الإسلاميون إضافة للفدائيين والليبراليين: وهذه الجماعات والقوى تشكل جزءاً يسيراً من التيارات التي تمور داخل الأمم المعنية مع أننا لا نعرف سوى القليل جداً عنها. إضافة إلى ذلك فإن مختلف القوميات الإسلامية التي أُعيقت سبل بلورة هوياتها في مختلف دول ما بعد المرحلة الاستعمارية تتذمر الآن صاخبة دفاعاً عن *إسلامها*. وتحت هذه النار الكابية - في المدارس والمساجد والنوادي وحركات الإخوان والنقابات والأحزاب والجامعات والحركات والقوى والمراكز المدينية في كافة أنحاء العالم الإسلامي - ما تزال تعسّ مزيداً من جمرات ضروب الإسلام التي تزعم العديد منها بأنها تقود أعضاءها رجوعاً إلى «الإسلام الحقيقي».[62]

ولا يتوافر من هذه الطاقة الإسلامية شديدة التباين والتنوع سوى الجزء الأصغر أمام المواطن الغربي الذي تطالبه وسائل الإعلام والمتحدثون الحكوميون الرسميون الآن بأن يتفكر «بالإسلام» ويحترمه. إن أكثر العروض المشبوهة لصورة الإسلام تظهر عندما يُلَحُّ على «الانبعاث» الإسلامي،[63] فمما لاشك فيه أن الإسلام في عقول أتباعه وأفئدتهم كان على الدوام منبعاً حياً، غنياً في فكره وشعوره ونتاجه الإنساني. وكانت «البصيرة الإسلامية» (بحسب تعبير مونتيغمري وات المفيد[64]) في فكرات المؤمنين قدعنه.هم بمعضلات خلّاقة من قبيل: ما هي العدالة؟ وما هو

الشر؟ ومتى يتوجب الاعتماد على الرأي الديني القويم والتقليدي؟ متى يكون مسموحاً بالاجتهاد؟ وتتضاعف الأسئلة وتتكاثر ويتم إنجاز العمل. ومع ذلك نحن في الغرب نرى أو نسمع القليل عنه. إن قدراً كبيراً من حياة إسلامية، لا تقيّدها النصوص ولا تقتصر على شخصيات أو بنى تنظيمية تجعل كلمة «الإسلام» غير جديرة بالثقة لفرط استخدامها، ما هو إلا مؤشر على ما نسعى لفهمه واستيعابه.

وبالرغم من هذا، فإن الصراع بين «الإسلام» والغرب حقيقي جداً. ويميل المرء إلى نسيان أنه يوجد في جميع الحروب صفّان من الخنادق وصفّان من الحواجز والمتاريس وآلتان عسكريتان. وتماماً مثلما يبدو أن الحرب ضد الإسلام عملت على توحيد الغرب حول معارضة قوة الإسلام ونفوذه، كذلك وحّدت الحرب العديد من قطاعات العالم الإسلامي؛ لأنه إن كان الإسلام عاملاً حديثاً نسبياً في الولايات المتحدة فإن هذه الأخيرة بدت عند العديد من المسلمين جزءاً من الغرب، وأصبحت بالنتيجة ظاهرة تكثر دراستها والتشاور حولها منذ عقود في الكثير من الدوائر الإسلامية. إن الكثير من الباحثين الغربيين في الثقافة الإسلامية، على ما أحسب، لديهم نزوع إلى المبالغة في أثر «الغرب» على الفكر الإسلامي خلال القرنين الماضيين، وهم يفترضون خطأً بأن «الغرب» و«الحداثة» قد شغلا طويلاً مركز الوعي الإسلامي من المحيط إلى الخليج. وهذا الاعتقاد ليس صحيحاً، والسبب يعود ببساطة إلى أن المجتمعات الإسلامية شأنها شأن جميع المجتمعات الأخرى، تركز على أمور محددة أحياناً وعلى أمور أخرى في أحيان أخرى. على أنه من الصحيح أن «الغرب» دوّن الكثير من أوراق بحوث الجدالات الدينية وأعمال التأويل الفذّة إضافة إلى توفيره مشاريع ومهمات لكثير من الشخصيات والأحزاب والحركات في العالم الإسلامي[65]، بيد أنه سيكون خطأً وانحداراً في المستوى أن يجري اعتبار

العالم الإسلامي بمجمله وكأنه منشغل فقط بما هو في نهاية المطاف أمر خارجي بالنسبة له.

ومن المهم كذلك أن نتذكر بأن إحدى البصمات التي تركت أثراً مميزاً في الثقافة الإسلامية هي طاقته التأويلية الثرية والخلاقة جداً؛ فبينما من الصحيح ربما أن نقول بأن الإسلام لم يُنتج تقاليد جميلة فنية بصرية قوية جداً، فإن ما هو أكثر إثارة وليس بأقل صحّة بأن بضعة قليلة من الحضارات قد شجّعت فنون التفسير الكلامي على هذا النطاق الواسع كالإسلام، الذي شيّد بنياناً من أعراف وتقاليد ومدارس فكرية متكاملة من مواد مثل نظام التعليق والحواشي ونظرية لغوية وأداء تأويلي. ولا يعني هذا أننا لا نعثر على ذات الشيء في التقاليد الدينية الأخرى، بل على العكس، ولكن ثمة حاجة بأن نتذكر بأن التجارب الشفهية والكلامية في الإسلام تطورت جنباً إلى جنب مع تنافس أقل وحصرية أكثر لهذا الميدان من أي مكان آخر. فلا غرابة إذاً أن يحدد الدستور الإيراني الجديد فقيهاً بمثابة مرشد للأمة، والفقيه يعني، ليس على بدت وسائل الإعلام تعتقد بأنه ملك الفلاسفة، بل يعني حرفياً معلِّم الفقه وسيّده ـ أي معلّم وسيد التأويلات الشرعية ـ أي أنه، بمعنى آخر، قارئٌ عظيم.

إن كلا مجتمعي التأويل الإسلامي والعربي، أو الأمريكي، المشكّلان أساساً من قبل وسائل الإعلام الجماهيري قد قيّدا الكثير من طاقتهما بالعَرض المتمثّل بالمواجهة بينهما، وتجاهلا خلال هذه العملية ما ليس له علاقة بهذه المواجهة، وبما أننا جميعاً على أتم الاستعداد لتصديق هذا الأمر عن المسلمين المعارضين لأمريكا «الشيطانية» فإن تركيز انتباهنا على بعض ما حدث فعلياً يستحق الاهتمام. ففي حين أن التحكم «بالأنباء» و«الصور» في الغرب ليس بأيدي المسلمين هو حقيقة غير مشكوك بصحتها، فإنه لا تقل عنها صحّة حقيقة أن التأخر الإسلامي الشامل في فهم أسباب

التبعية الإسلامية في هذا الصدد يعيق قيامهم بأي شيء حياله. فالدول الغنية بالبترول لا تستطيع من موقعها الادعاء بأن مصادرها النفطية في نفاذ، فما تفتقر إليه تلك الدول هو قرار سياسي منسّق لدخول العالم على نحو جاد، وهو عَوَز يثبت بأن الدول الإسلامية، وبعيداً عن كونها قوة موحدة، ليست منسجمة ومكيفة سياسياً بعد لخدمة أهدافها. وثمة الكثير من القدرات والطاقات التي تحتاج للتشجيع؛ أولها وليس أقلها شأناً القدرةُ على إنتاج صورة ذاتية واعية وفعّالة وتبيانها بوضوح. بيد أن هذا الأمر يعني تقييماً جدياً للقيم الإيجابية (وليس فقط مجرد القيم الدفاعية أو الرد فعلية) التي ترمز للمسلمين بعدّة طرائق مختلفة. وثمة حوار عظيم حول هذا الموضوع، يتخذ عادةً شكل مناقشات حول التراث، يدور في العالم الإسلامي حالياً[66]: وتحتاج الآن نتائجه وموضوعاته إلى أن تُنقل لبقية أنحاء العالم. ولم يعد لدينا حجة قوية بعد الآن للندب والعويل على عدائية «الغرب» تجاه العرب والإسلام لنجلس بعدها مطمئنين مرتاحي البال على صلاحنا واستقامتنا المهانتين، فعندما نحلل بشجاعة أسباب هذه العدائية وتلك الجوانب والمظاهر «الغربية» التي تشجعها نكون قد تقدمنا بذلك خطوة هامة في طريق تغييرها، مع أن هذه ليست كل الطريق على الإطلاق؛ إذ ينبغي وضع بعض الأمور في نصابها إن أردنا ألا تنتج كتلة جديدة من الدعاية المضادة للإسلام. فمما لا شك فيه أنه توجد اليوم مخاطر عظيمة إن نحن *اتبعنا* فعلياً أو *حقّقنا* عملياً الصورة السائدة المعادية للإسلام، مع أن الأمر ما يزال يقتصر حتى الآن على سلوك بعض المسلمين وبعض العرب وبعض الأفارقة السود. على أن هذا التحقيق بحد ذاته يؤكد على أهمية الأمور التي ما يزال يتوجب فعلها.

ففي اندفاعاتهم العظيمة تجاه التصنيع والتحديث والتطوير أخال أن العديد من الدول الإسلامية مسايرة ومذعنة جداً في بعض الأحيان في

تحويل بلدانها إلى أسواق استهلاكية، ولكي نبدّد أساطير الاستشراق وصوره النمطية ينبغي على وسائل الإعلام والمسلمين ذاتهم أن يوفروا للعالم بأكمله فرصة ليروا المسلمين والشرقيين ينتجون و، الأهم، ينشرون شكلاً مختلفاً عن تاريخهم ونوعاً جديداً من اجتماعهم ووعياً جديداً بثقافتهم وحضارتهم، أي باختصار، يحتاج المسلمون إلى التأكيد على هدف أن يعيشوا شكلاً جديداً من التاريخ، مدققين وباحثين بما دعاه مارشال هدجسون بالعالم المتأسلم[67] وعديد مجتمعاته، بالجدية التي يقتضيها إلحاح الأولوية، كما يحتاجون أن ينقلوا نتاج ذلك إلى خارج العالم الإسلامي. وذلك هو بالتأكيد ما كان يعنيه علي شريعتي عندما عمّم هجرة محمد من مكة إلى المدينة إلى فكرة إنسان بوصفه «خياراً وكفاحاً ملائماً على الدوام. فالإنسان هجرة لا متناهية، هجرة داخل ذاته، من الطين إلى الله، هو مهاجر داخل روحه»[68].

إن أفكاراً مثل أفكار شريعتي كانت قد نفخت الروح في الثورة الإيرانية في أطوارها الأولى، والتي نبذت مرةً وإلى الأبد الفرضية الدوغمائية السابقة بأن المسلمين عاجزون في الأساس إما عن القيام بثورة حقيقية أو، بشكل مطلق، عن الإطاحة بالدكتاتورية والظلم، بل والأهم من ذلك أنها أظهرت في مراحلها الأولى - على نحو ما كان يجادل شريعتي دائماً - بأن الإسلام يجب أن يُعاش بوصفه تحدٍ وجودي منشّط للإنسان وليس بوصفه خضوعاً سلبياً للسلطة، دنيوية كانت أو دينية.

ففي عالم يفتقر للمعايير الثابتة وليس فيه سوى أمر إلهي «بالهجرة» من طين الإنسان إلى الله، ينبغي على المسلم - حسب شريعتي - أن يشق طريقه الخاصة به بأظافره. والمجتمع الإنساني بحد ذاته هو هجرة أو بالأحرى نوسان وتخطّر بين «قطب قابيل» (الحاكم، الملك، الأرستقراطية، أي القوة والنفوذ مكثفين في فرد واحد) وبين «قطب هابيل» (فئة الشعب، أو

ما يدعوهم القرآن بالناس: أي الديمقراطية، المواطنية، الذاتية، المجتمع)[69]. وقد كانت تعاليم آية الله الخميني في بدايتها قوية وملفتة مثل تعاليم شريعتي، وكان قد فهم كذلك، ولكن بطواعية أقل، مأزقَ المسلم بأنه خيار معاش دائماً بين الحلال والحرام، ومن هنا انبثقت دعوته إلى إقامة جمهورية «إسلامية» كان غرضه منها تشريع الحلال وإنقاذ المستضعفين من استضعافهم.

ومما لا شك فيه أن هذه الأفكار أحدثت احتقاناً وجيشاناً عظيمين في إيران، على أن الثورة الإسلامية لم تثمر أي تعاطف معها في الغرب، وحتى في البلدان الإسلامية، التي دبّ الرعب فيها من التجربة الإيرانية نظراً لما احتوته من طاقة واتقاد وحماسة فوضوية قاربت الحماسة الدينية ليوم القيامة. ولذلك حدث في العالم الإسلامي صدع عميق فصل بين الآراء الرسمية التقليدية للحياة الإسلامية و، مقابله بأشكال متنوعة كثيرة، بين رأي إسلامي معارض ثقافياً والذي مثّلت الثورة الإيرانية أحد تعبيراته الطليعية[70]. والسخرية في الأمر أن الآراء الغربية عن الإسلام إجمالاً تفضّل أن تربط «الإسلام» بما يعارضه الكثير من المسلمين أنفسهم في المشهد الحالي: أي العقوبات الإسلامية، وحكم الاستبداد والطغيان، وأشكال المنطق القروسطية، والحكم الديني.



III
حادثة الأميرة ضمن السياق

إن الإسلام الذي أمامنا ما يزال يُضعَف بحكم الظروف عبر سطوتنا، لنعرضه حسب مقاصدنا، وهو يُختزل لسبب من دولة أو حكومة أو مجموعة في استجابتهم لنا: هذا أمر بعيد عن الإسلام بما هو، والمواجهة الحالية «بيننا» و«بينهم» لم تثبت نجاحها كثيراً، والأمر الجوهري أكثر هو أن ما يغطّيه يستر أكثر بكثير بما يكشف بوضوح. إن تحليلاً لحادثة سيئة الصيت ستوضح ما أعنيه من كل هذه الترهات.

في الثاني عشر من أيار سنة 1980 قامت محطة خدمة البث العامة PBS بعرض فيلم (موت أميرة Death of a Princess) للمنتج البريطاني أنتوني توماس، وكان الفيلم قد تسبّب، قبلها بشهر، بأزمة دبلوماسية بين المملكة المتحدة، والمملكة العربية السعودية أدّى إلى سحب السفير السعودي من العاصمة البريطانية ومقاطعة إنكلترا بوصفها موقع اصطياف سعودي والتهديد بفرض عقوبات أخرى. لماذا؟ لأن الفيلم، بحسب السعوديين، وجه إهانة للإسلام وقدّم صورة غير صحيحة عن المجتمع العربي عامةً والعدالة السعودية بشكل خاص. فكان كلج الفيلم الذي استند إلى عملية الإعدام الشهيرة لأميرة شابة وعشيق من عامة الناس، على شكل وثائقي درامي يبحث عن الحقيقة؛ فها هو صحفي بريطاني يسعى لكشف النقاب عما

حدث للاثنين بدقة، فينتقل لهذا الغرض إلى بيروت ليتحدث مع لبنانيين وفلسطينيين، ثم يسافر إلى السعودية حيث لا يحصل بالطبع إلا على تملّص ومراوغة رسميين. فكان كل ما علمه في غضون هذه التجربة هو إن قصة الأميرة قد فسّرها الناس الذين قابلهم بوصفها رمزاً لمآزقهم السياسية والأخلاقية. وأخيراً، للفلسطيني كانت الأميرة، مثله، مشرّدةً تبحث عن الحرية والتعبير السياسي عن الذات، ورأى اللبنانيون فيها تجسيداً للصراع والخلافات العربية التي مزّقت لبنان، أما المسؤولون السعوديون فلم تكن الأميرة شأن أحد سواهم فقالوا بأن الغربيين لم يجدوا قضيتها مثيرة للاهتمام إلا كي يشوّهوا من سمعة النظام ويفقدونه مصداقيته. وأخيراً، كان مأزق الأميرة عند قلة قليلة من المطلعين يمثل اتهاماً للنظام الذي يستثمر الإسلام والتشريع الإسلامي للتغطية على فساد الأسرة الملكية. أما خاتمة الفيلم فكانت من نوع النهاية المفتوحة: جميع التفسيرات فيها بعض من الحقيقة والمصداقية مع أن ولا واحدة منها بدت مناسبة في تغطية ما حدث بوضوح.

وفي الولايات المتحدة، أوضحت الحكومة السعودية معارضتها لعرض الفيلم؛ مما أدى إلى حدوث نتيجتين أثارتا سخط الناس: أولاهما قيام وارن كريستوفر أحد أركان ألإدارة الأمريكية حينئذٍ بنقل استياء السعوديين علناً إلى محطة PBS، وثانيتهما قيام شركة إيكسون Exxon بحذف الدعايات من الصحف الرئيسة التي كانت تطالب محطة الـ PBS بالتراجع عن قرارها. وكان عرض الفيلم قد أُلغي في العديد من المدن الأمريكية، وقامت محطة PBS كتنازل وإقرار منها بطبيعة الفيلم المثيرة للجدل بعرض برنامج حواري مدّته ستون دقيقة بعد عرضها للفيلم مباشرة؛ حيث تحدث ستة من المشاركين في الندوة إضافة إلى مدير الحوار حول الفيلم: أحد هؤلاء المشاركين كان ممثلاً للجامعة العربية وآخر دكتور محاضر في مادة القانون

بجامعة هارفارد، والثالث رجل دين مسلم مسؤول عن منطقة بوسطن، والرابع «مستعرب» أمريكي شاب (وهو اختيار غير طبيعي بالنسبة لشخص ليس بأكاديمي ولا بموظف حكومي)؛ ثم كانت هناك شابة ذات خبرة بالأعمال والصحافة في منطقة الشرق الأوسط، وأخيراً صحفي بريطاني، والذي كان صادقاً أميناً في نفوره من المشهد السعودي. وقام هؤلاء الأشخاص الستة معاً بإلقاء محاضرة غير مترابطة على مسمع الجمهور لمدة ساعة كاملة، فمن كان منهم مطّلع على المنطقة وأحوالها كان أغلب الوقت مقيداً بموقفه الذي يملي عليه أن يلتزم بخط «إسلامي» مدافع بشكل رسمي، ومن كان يعرف القليل قاله بالطبع، أما البقية الباقية فظلت تخرج عن الموضوع قليلاً.

وأثارت الضغوط ضد عرض الفيلم مسائل قانون (التعديل أولاً ثم العرض)، وأعتقد من جانبي أنه كان من الواجب عرضه، إذ أن الأمور الهامة غير المعلنة حول الفيلم (الذي بوصفه عملاً سينمائياً فنياً كان مبتذلاً تماماً برأي الشخصي) هي أنه: (أ) لم ينتجه مسلم (ب) من المحتمل أنه كان الفيلم الوحيد،وإذا لم يكن الوحيد،فإنه بالتأكيد أكثر الأفلام حول المسلمين تأثيراً على المتفرج العادي (جـ) النقاشات التي دارت عن الفيلم سواء البرنامج الحواري أوفي أي مكان آخر لامست بالكاد مسائل تتعلق بالسياق والسلطة وطريقة العرض. ومن الواضح أن مشروع المنتج أنتوني توماس حصد السحر والفتنة الجاهزتين،بحيث أن فيلماً آخر حول اليمن مثلاً ما كان له أن يحصد نفس النتيجة: فالجنس والعقوبات الإسلامية (لاسيما من ذلك النوع الذي يؤكد أسوأ الشكوك «لدينا» حول بربرية المسلم وهمجيته) المكسوّتان بثياب درامية توثيقية بإمكانهما أن تكسبا جمهوراً كبيراً جداً من المشاهدين. وكما قالت صحيفة الإيكونوميست في نيسان عام 1980 فإن «الشريعة الإسلامية تعني لدى أغلب الغربيين العقوبة الإسلامية:

وهي أسطورة تبسيطية سيعمل هذا الفيلم على تعزيزها» وبقي عدد المشاهدين في تزايد حالما عُلِم بأن الحكومة السعودية تستخدم نفوذها وتشدّ الخيوط (بما فيها خيط إيكسون أيضاً) من وراء الستار. كل هذه الأمور أكدت بأن (موت أميرة) كان بكل وضوح فيلماً غير إسلامي، بل فيلماً لم يكن للمسلمين أن يقولوا عنه سوى أمور محدودة جداً وغير شعبية وغير مؤثرة.

كان حريٌّ بصانعي الفيلم ومحطة PBS أن يكونوا واعين - كما سيكون في الحقيقة أي مسلم أو شخص من العالم الثالث واعٍ - بأنه ليس مهماً ما يتضمّنه الفيلم، فإنتاجه والفعل ذاته في عرض مشاهده في صور كان امتيازاً ناشئاً عما دعوته فيما سبق بقوة الثقافة وسطوتها، وفي هذه الحالة قوة الغرب الثقافية[71] كان من غير الهام أن يمتلك السعوديون أموالاً أكثر، فالإنتاج الحقيقي للأنباء والصور وتوزيعها الفعلي كان أقوى وأكثر سطوة من الأموال، لأن هذين الأمرين يمثلان، أكثر من كونهما مجرد رأسمال، النظامَ المؤثر الذي يُحسب له كل الحساب في الغرب. وفي مواجهة هذا النظام: كانت الاعتراضات السعودية الرسمية على الفيلم، كونه مهيناً للإسلام، كانت بدورها محاولةً لتحريك وتشغيل نظام مضاد أضعف بكثير من الأول وهو نظام تمثيل وعرض الصور- صورة النظام الذاتية بوصفه مدافعاً عن الإسلام - بهدف تحييد النظام الغربي الآنف الذكر.

وكان ثمة نصر آخر لهذا النظام في برنامج PBS الحواري، فمن ناحية استطاعت المحطة أن تزعم بدقة بأنه استجابت لاستياء السعوديين عبر قيامها وبحساسية مرهفة ببث مباشر لنقاش حول المواضيع الخلافية، ومن الناحية الأخرى تحكّمت المحطة بالنقاش عبر تأكّدها من أن «توازناً» في الآراء المتباينة، والتي لم تكن شديدة البيان، تدلي بها شخصيات اعتبارية غير معروفة نسبياً سيؤدي إلى كسر حدة أي تحليل انفعالي أو مطوّل.

والنتيجة، أن حدوث النقاش بحد ذاته أدى خدمة بوصفه بديلاً عن أي تحليل حذر متأنٍ. وكان جزء من نجاح هذا الحدث أن لا أحد من المشاركين علّق على أن كلاً من بنية أسلوب الفيلم الراشموندية والبرنامج الحواري «المتوازن» تجاهلا الحكم على الموضوع الحقيقي - وهو مجتمع إسلامي معاصر - يتّخذ شكلاً مفتوح النهاية على نحو مضلّل. فنحن لا نعرف أبداً (وربما لا نهتم حقيقةً) بما فعلته الأميرة في الواقع، تماماً مثلما حدث عندما سمعنا البرنامج يقول بأن «الفيلم كان سيئاً» إضافة إلى «أنه كان صادقاً وجيداً»، ولكن ما بين سطور الفيلم والحوار حوله معاً تكمن حقيقة غير معترف بها وهي أنه قد يكون لإنتاج هذا الفيلم وعرضه نتائج أخطر بكثير من أي فيلم سعودي يُعتبر مضراً بالمسيحية، أو الولايات المتحدة، أو الرئيس كارتر.

وإلى جانب سعيه الحثيث لمنع عرض الفيلم، كان النظام السعودي قد وضع نفسه في موقف إنكار أمر لا يمكن إنكاره - أي الحادثة نفسها - في وقت كان غير قادر على تقديم أي بديل من قبيل رؤية مغايرة للإسلام. إن مأزق الاختزال الذي تحدثت عنه سابقاً تجعل أي اعتراضات من هذا القبيل على الفيلم غير مؤثرة، لأنه إزاء أي اعتراض، يمكن للمرء أن يقول «لا، ذلك ليس صحيحاً على هذا النحو» أو «نعم إنه صحيح»، مفترضين بالطبع وجود أسلوب لقول ذلك على نحو فاعل ومؤثر وأيضاً وجود مكان يمكن الوقوف والاستناد إليه في قول ذلك. فبالنسبة للمتحدث الرسمي السعودي، لم يكن ثمة طريقة ولا مكان للاعتراض اللهم الأسلوب المفتقر للمصداقية الثقافية في محاولته منع عرض الفيلم منعاً باتاً. وقد قام المسؤولون السعوديون ببعض المساعي والجهود الفاترة في اقتراحهم وجود «جوانب» جيدة في الإسلام، بيد أن هذه الجهود لم تلق صدى في الحوار. والأسوأ من ذلك أنه بدا عدم وجود جمهور أمريكي متمكّن ثقافياً بما يكفي

ليتبيّن بأن الفيلم كان تافهاً سواء من الناحية الفنية أو السياسية لدرجة أنه كان عاجزاً عن نقل أي شكل أو فكرة بهذه الأهمية. ولسوء الحظ لم يكن هناك شيء أسوأ في كل من الولايات المتحدة وإنكلترا من أن يبدو مناهضو الفيلم خدماً متزلفين للمصالح المالية السعودية (على نحو ما أوحى به جـ . ب. كيلي بازدراء مكشوف في صحيفة نيوريببليك - عدد 17 أيار 1980). وقصارى القول: لم يستخدم معارضو الفيلم جهاز نشر يعترضون من خلاله على الفيلم نقدياً. أما كم كان الجدل حول الفيلم مبتذلاً فقد ثَبُت في الحال حينما جرت مقارنته مع الحوار الذي دار حول فيلم (ذاكرة العدالة) لمارسيل أوفلس أو فيلم (الهولوكوست) أو عندما أعيدت مختلف أفلام Riefenstahl إلى الذاكرة.

لقد مكّن فيلم (موت أميرة) المرء من رؤية أشياء أكثر؛ فقد كانت كلٌّ من وسائل الإعلام الأمريكية والبيئة الفكرية والثقافية المحيطة بالفيلم، حتى قبل السماع به بوقت طويل، تعجّ بالافتراءات العلنية ضد المسلمين والعرب. وفي مناسبتين اثنتين على الأقل في الماضي أُهين ملك سعودي على نحو مباشر من قبل عمدة مدينة نيويورك الذي رفض مصافحته أو إبداء أكثر الأشكال المعروفة من اللباقة تجاهه. وقد أظهرت دراسة جادة بأنه من النادر أن يجري بث عرض تلفزيوني وقت الذروة دون تقديم حلقات تضم بوضوح صوراً مشوّهة وكاريكاتورية وعنصرية ومهينة عن المسلمين الذين ينحو عرضهم نحو تمثيلهم من الناحية الجنسية الأحيائية بأسلوب غير كفؤ: فيبدو المسلم الفرد بذلك مطابقاً لجميع المسلمين والإسلام عموماً.[72] كم من الكتب المدرسية للمرحلة الثانوية والروايات والأفلام والدعايات التجارية مفيدة ومثقِّفة حقيقةً عن الإسلام، أو أقلّها، كم تحترم الإسلام وتجامله؟ وكم تنشر المعرفة عن التباين القائم بين الإسلام السني والشيعي؟ لا يوجد شيء من هذا القبيل إطلاقاً. لنتأمل مناهج الدراسات

الإنسانية العامة التي تدرّسها جامعاتنا: معظمها إن لم تكن جميعها تتساوى في مناهجها «العلومَ الإنسانية» بسلسلة الروائع الأدبية التي تبدأ بهوميروس والتراجيديين الأثينيين، إلى دوستوفيسكي وت. إس. إليوت، مروراً بالكتاب المقدس وشكسبير ودانتي وسيرفانتس. فأين تجد حضارةُ الإسلام المتاخمة لأوربا المسيحية مكاناً لها في مثل هذا المخطط المُستَغرِق من سلسلة الأعمال الفنية الأدبية؟ فباستثناء كتب حديثة جداً بعناوين مثل «الإسلام المحارب» أو «خنجر الإسلام»، أو «Ayatollah Khomein's Mein Kampf»، ما هو المؤلَّف العام حول الحضارة الإسلامية الذي يتمّ تداوله على نطاق واسع أو يشار إليه أو يُبحث عنه؟ هل يمكن تحديد شريحة من الأمريكيين محبة أو معجبة بالإسلام على نحو ما يمكننا أن نسمي قطاعات واسعة محبة للإنكليز أو الفرنسيين وما شابه؟

وبعدما خمد جدال (الأميرة) نسي السعوديون لسوء الحظ أن ينزعجوا حينما نشرت صحيفة أميريكان سبكتيتر مقالة بقلم إريك هوفر بعنوان «كسل محمد» ملحقة بعنوان فرعي «محمد: رسول البلادة»[73]، وما قاموا بتضمين قائمتهم عن المفاهيم المغلوطة عن الإسلام تذكيراً ما بأن البلدان الثلاثة الوحيدة التي تقع أراضيها تحت احتلال حليف الولايات المتحدة هي دول إسلامية. فقط عندما لُطّخت سمعة العائلة المالكة بشكل مباشر سارع النظام السعودي إلى إطلاق تهديده بالعقاب. فكيف يعقل أن يكون قد أُسيء إليه وتأذى في حالة واحدة فقط دون غيرها من الحالات الأخرى؟! لماذا حتى وقتنا هذا لم يفعل السعوديون سوى القليل تجاه المساعدة على الارتقاء بفهم الإسلام وتطويره؟ فحتى الوقت الراهن ما يزال إسهامهم الثقافي الرئيسي منصبّاً على (برنامج الدراسات الشرق أوسطية) التابع لجامعة ساوثرن كاليفورنيا، والذي يديره موظف سابق في شركة أرامكو.[74]

على أن السياق الكامل لحدث (موت أميرة) ما يزال أكثر تعقيداً؛ فالتدخل العسكري الأمريكي في منطقة الخليج أصبح موضوعاً نقاشياً شائعاً منذ خمس سنوات على الأقل، فمنذ أواخر العام 1978 عندما لم ينضم السعوديون لعملية سلام كامب ديفيد، برزت مقالات (بعضها محشوة بالمعلومات المضلّلة ذات المظهر الموحي بالثقة) على نحو غير متوقع وباضطراد، لتسلط الضوء على أخطاء النظام ونقاط ضعفه الكثيرة. وقد تم الاعتراف في أواخر العام 1980 بأن وكالة المخابرات المركزية الأمريكية (CIA) هي من كانت وراء هذه المقالات؛ راجع مقال ديفيد ليه:

Washington Leak That Went Wrong: A CIA Gaffe That Shocked Saudi Arabia

(التسريب الأمريكي ضلّ طريقه: زلة المخابرات المركزية التي صعقت السعودية) (في صحيفة الواشنطن بوست عدد 30 تموز 1980). وفي السنوات الستة عشر الأولى من عمره، كان ملحق صحيفة نيويورك لمراجعة الكتب يتجاهل بهذه النسبة أو تلك الخليج العربي: بعد ذلك، وخلال السنة التي تلت كامب ديفيد مباشرة، نشر هذا الملحق كثيراً من المقالات عن الخليج شدّدت كلها على هشاشة ترتيبات الحكم السعودي آنذاك، وفي الآن ذاته اكتشفت الصحافة اليومية أن الإسلام في صعود، إلى جانب صعود وسطوة خصائصه القروسطية المتعلقة بعقوباته وتشريعه ومفهومه عن المرأة؛ ولم يحدث في ذلك الوقت أن لاحظ أحد بأن حاخامات اليهود كانوا يعبّرون بوضوح عن الآراء ذاتها حول المرأة أو حول مَن هم من غير اليهود، وعن عادات النظافة الشخصية والعقوبات، أو لم يلاحظ أحد أن مختلف رجال الدين المسيحيين اللبنانيين كانوا بذات المقدار تماماً من التعطش للدماء كما كانوا قروسطيين في آرائهم. إن اختيار تسليط بؤرة على النظام الإسلامي للملكة العربية السعودية بدا وكأنه ينغّم على قابلية سقوطه وعلى غرائبيته، وليس أي من هذين الأمرين جعلاه أقل عرضة للسقوط

وغرائبياً، لكن النيّة بدت بأنه ينبغي على السعودية الآن، وبسبب تحدّيها للولايات المتحدة الأمريكية، أن تتحمل التغطية الإخبارية «الصادقة» التي يقدّمها الإعلام الأمريكي وأن تخضع إضافةً لذلك للمطالب الأمريكية في تغطية السعوديين لرقابتهم وحمايتهم لها (في حين أنه لم يتذمر أحد من حقيقة أن كل فترة إخبارية تخرج من إسرائيل يجب أن تمرّ عبر الرقابة العسكرية الإسرائيلية). وكان ثمة غضب واسع عادة على غياب حرية الصحافة في المملكة العربية السعودية (كم هي كثيرة يا ترى مشاعر الغضب تجاه القوانين الإسرائيلية ضد صحافة العرب ومدارسهم وجامعاتهم في الضفة الغربية؟) لقد أصبحت المملكة العربية السعودية على حين غرة حالةً فريدة ينتقدها ويوبخها بقسوة الليبراليون الأمريكيون والصهاينة ضمن جوقة واحدة، ويمتدحها بل يدلّلها الخبراء والمتموّلون الماليون والشخصيات الكبيرة المحافظة صاحبة الشركات في جوقة أخرى، وهذا ما أدى إلى التقليل من مكانة السعودية وجعلها مرفوضة أكثر، وأمراً محالاً من الناحية الفكرية.

وإحدى النتائج التي تمخضت عن هذه الأمور بمجملها كانت أنه عندما عُرض فيلم (الأميرة) أسفنا بصوتٍ عالٍ على «ثقافتهم» و«فسادهم»؛ و«هم» بدورهم استنكروا سطوتنا وافتقارنا للحساسية. وزادت المواجهة في تعميق هوّة النقاش «بيننا» و«بينهم» مما عمل على جعل الحوار وتبادل الآراء أمراً غير وارد حقيقةً. وبالنتيجة نزعت الهوية الإسلامية الذاتية إلى أن تتقوى بفقدانها المواجهات مع كتلة متجانسة متكاملة ممثلة بـ«الحضارة الغربية»، وبإحساسها هذا مالت إلى أن تقوى بالتنديد الدهماوي الغربي بالتعصب والاستبداد الوحشي القروسطيان. فبالنسبة لكل مسلم تقريباً، أصبح التأكيد على الذات الإسلامية بحد ذاته عملاً يقارب التحدي الكوني وضرورة البقاء، وبهذا بدت الحرب نتيجة منطقية جداً.

وثمة نتيجة أخرى غير مرئية وغير عسكرية هذه المرة هي أن بعض الناس هنا وفي العالم الإسلامي قد يكتشفوا الحدود البائسة للتسميات النمطية مثل «الغرب» و«الإسلام»، وربما من المبالغة كثيراً أن نتوقع أنه لهذا السبب ستفقد هذه المسميات أطرها الداعمة لها وقوتها الحاجزة، ولكن من المحتمل أن الإسلام سيبدو أقل تماسكاً ووحدة وانسجاماً وإخافة، وسيبدو أكثر استجابة للتأويلات التي تخدم أهدافنا السياسية الآنية والمباشرة والتي تسبغ مخاوفنا وتحددها سواء صدف «أننا» كنا مسلمين أو غير مسلمين. وحالما ندرك القوة الصرفة للتأويل ونفهم مكوّناته الذاتية، وحالما نعترف بأن الكثير من الأمور والأشياء التي نعرفها هي من نواحٍ أشياءٌ وأمور تعود «لنا» أكثر مما نعترف في العادة، عندها نكون فعلاً في طريقنا نحو التخلص من بعض السذاجة ومن قدر كبير من سوء النيّة ومن العديد من الأساطير عن أنفسنا وعن العالم الذي نحيا فيه. لذلك فإن فهم «الأخبار» بحد ذاتها يعني إلى درجة ما أن نفهم من نحن، وكيف يعمل قطاع معين من المجتمع الذي نحيا فيه. وفقط عندما نفهم هذه الأمور يمكننا أن نستوعب «الإسلام» الخاص بنا وأن نستوعب إسلام المسلمين بمختلف أنواعه.

دعونا الآن نجرب القيام بتحليل تفصيلي لأكثر الأحداث التي حصلت «بيننا» وبين «الإسلام» أي أزمة الرهائن الإيرانية؛ ففي هذه الحادثة ثمة الكثير مما ينبغي رؤيته، وثمة الكثير من الفوضى السياسية التي ينبغي تبديدها لسببين معاً، أولهما أنها كانت جارحة ومغمّة لنا، وثانيهما، إن نظرنا إليها نقدياً، فإنها تقول الكثير من الأمور عن العمليات الجارية في العالم الإسلامي راهناً. وحالما نكون قد خطونا خطوة باتجاه إيران، نستطيع حينها أن نواصل مناقشة المسائل الأرحب التي تربط الإسلام والغرب في هذا الطور المتأخر.

الفصل الثاني

قصة إيران



I
الحرب المقدسة

أثارت إيران لدى الأمريكيين انفعالات هائجة مائجة ليس فقط بسبب الاستيلاء المهين جداً وغير القانوني على السفارة الأمريكية في طهران التي احتلها طلاب إيرانيون في الرابع من نوفمبر/ تشرين الثاني عام 1979، بل أيضاً نتيجة تركيز وسائل الإعلام على الحدث بتفصيل غير معقول وتكثيف شديد. فأن تعرف بأن دبلوماسيي البلد محتجزون وبأن الأمريكيين عاجزون عن تحريرهم أمر، وأن تشاهد ذلك بأم عينك في النشرات الإخبارية الرئيسة للتلفزة ليلة إثر ليلة أمر مختلف تماماً. بيد أني أخال بأننا وصلنا نقطة بتنا بحاجة عندها إلى تقييم نقدي لمعنى ما دعيت بـ «قصة إيران»، كي نعي حضورها في الوعي الأمريكي بعقلانية وترو، لاسيما أن نحو تسعين بالمئة مما أصبح الأمريكيون يعرفونه عن إيران مؤخراً كان عبر الإذاعة والتلفاز والصحف. وليس ثمة وسيلة للتخفيف من حدة الألم والغضب اللذين سبّبهما احتجاز الرهائن الأمريكيين أو تصويب الإرباك الذي أحدثته الصراعات داخل العالم الإسلامي، ولكن ينبغي على المرء برأيي الشخصي أن يشعر بالامتنان لأن الولايات المتحدة الأمريكية لم تلجأ، إلا مرة واحدة، إلى استخدام القوة العسكرية. على أية حال لا بد لنا البدء بإعادة النظر بما كانت تمثله إيران للأمريكيين ضمن السياق العام

للعلاقات الأمريكية والغربية مع العالم الإسلامي: كيف بدت تلك العلاقات وكيف كانت تعرضها وسائل الإعلام على الأمريكيين حرفياً يوماً بعد يوم.

احتلت إيران بعد الاستيلاء على السفارة مباشرة حيّزاً كبيراً من نشرات الأخبار الدولية المسائية؛ فأضافت محطة ABC لبثها اليومي ولعدة شهور برنامجاً مسائياً متأخراً بعنوان (رهائن أمريكا المحتجزون)، وعرض برنامج (التقرير) لمقدميه ماكنيل وليهرر في محطة PBS عدداً غير مسبوقاً لمشاهد الأزمة لعدة شهور أيضاً. وكان وولتر كرونكايت قد أضاف إلى عبارته الشهيرة «هكذا تسير الأمور» تذكيراً بعدد الأيام التي مرت على احتجاز الرهائن: «اليوم السابع بعد المئتين..» وهكذا. وأصبح هودينغ كارتر المتحدث باسم الإدارة الأمريكية نجماً بعد مرور أقل من أسبوعين على بداية الأزمة. ومن ناحية أخرى، لم يظهر أي من وزير الخارجية آنذاك سايروس فانس ولا مستشار الأمن القومي الأمريكي زبيجينو بريجنسكي كثيراً إلا بعد محاولة الإنقاذ الفاشلة التي جرت أواخر إبريل / نيسان 1980. وكانت تبث لقاءات مع بني صدر وصادق قطب زاده وأهالي المحتجزين، تليها حلقات مدتها ثلاث دقائق عن التاريخ الإسلامي، ونشرات من مشفى الشاه السابق، ليعقبها معلقون وخبراء وقورون يحللون ويتفكرون ويلقون خطباً رنّانة ويقترحون نظريات ويستقرؤون مجريات الأحداث ويتأملون التفسيرات المستقبلية للأحداث والجوانب النفسية وتحركات السوفييت وردات الفعل الإسلامية: في حين كان الخمسون ونيّف من الأمريكيين ما يزالون محتجزين.

وبات واضحاً إبان هذه الفترة بأن الإيرانيين يستخدمون وسائل الإعلام بطريقة كانوا يرون أنها تصب في مصلحتهم، وهو رأي لم تخيبه شبكات الإعلام، فكان الطلاب في السفارة الأمريكية بطهران يزامنون الأحداث مراراً مع توقيت نشرات الفضائيات ونشرات الأخبار المسائية في

التلفزة الأمريكية، وكان المسؤولون الإيرانيون يشيرون بين فينة وأخرى إلى هذا الأمر بوصفه كان خطتهم كي يجعلوا الشعب الأمريكي يقف ضد حكومته؛ وكان هذا خطأ في التقدير من جانب الأمريكيين في البداية، ولكن أصبح لسياسة الإدارة الأمريكية لاحقاً تأثيراً خاصاً وإن لم يكن مرحباً به تماماً تمثّل بأن يجري حثّ وسائل الإعلام على اتخاذ موقف يتوخى الدقة والحذر أكثر من السابق. ولكن ما أود أن أناقشه هنا هو كيف بدت إيران في عيون الأمريكيين إبان فترة ذروة الأزمة، أما الجانب الآخر للقصة فينبغي أن نضعه في المرتبة الثانية.

وكما ذكرت في الفصل الأول فإن الأنباء الدراماتيكية للعقد السابق، ليس عن إيران وحدها بل عن الصراع العربي الإسرائيلي والنفط وأفغانستان كذلك، كانت تدور بقسمها الأعظم حول «الإسلام». ولم يكن هذا الأمر واضحاً في أي مكان أكثر من وضوحه في الأزمة الإيرانية الطويلة التي كان يُقدم خلالها لمستهلك الأخبار الأمريكي وجبة داعمة من المعلومات عن شعب وحضارة وديانة - لم تكن هذه الوجبة في الواقع أكثر من تجريدات فقيرة التعريف مساءة الفهم إلى أبعد الحدود - ودائماً، في حالة إيران، ممثلةً بوصفها بلد محارِب وخطير ومعادٍ للأمريكيين

وما يجعل الأزمة الإيرانية مناسبة جيدة لاختبار الأداء الإعلامي الأمريكي هو بالضبط ما جعلها، بشكل مفهوم، أزمة مؤلمة للكثير الكثير من الأمريكيين: أي طول أمدها وحقيقة أن ما صارت ترمز إليه إيران كان يمثل حال العلاقات الأمريكية مع العالم الإسلامي. ومع ذلك، أعتقد من جانبي أنه يتوجب علينا أن ننظر بحذر إلى ما أصبح واضحاً، خلال الفترة الأولى التي دامت شهرين أو ثلاثة، في مواقف وسائل الإعلام وما قامت به من أمور أدامت مواقفها تلك، برغم التحديات الجديدة والتحولات السياسية غير المسبوقة والأزمة التي سيكون على الغرب مواجهتها منذ هذه اللحظة

فصاعداً، مع أنه بمرور الوقت كان ثمة تغيرات في رسائل وسائل الإعلام التي أصبحت تدلي إجمالاً بتقارير إخبارية مشجعة أكثر مما ظهر في البداية.

إن غربلة الكمية الضخمة من المواد الإعلامية الناتجة عن عملية الاستيلاء على السفارة والتي من المحتمل أن تنتهي بظهور هذا الكتاب، يعني أن يُصعق المرء بعدد من الأمور؛ أولها «أننا» كما بدا كنا في وضع حرج جداً، ومعنا كان النظام العقلاني الديمقراطي الطبيعي للأمور. وهناك، في الطرف المقابل، كان «الإسلام» عموماً يتلوى ويمور غضباً، وكانت إيران العصابية، على نحو مزعج، تَجَليِّه الأبرز عن الإسلام الشيعي الإيراني. «إيديولوجية الشهادة»: هكذا عنونت التايم مقالتها في مكان بارز من عددها الصادر في (26 نوفمبر تشرين الثاني) وعلى نحو متزامن وكأنها تنسخ الشهادة ذاتها نشرت مجلة (نيوزيوك) صفحة بارزة عنونتها بـ «عقدة الشهادة لدى إيران» (في 26 نوفمبر / تشرين الثاني أيضاً) وبدا أنه توجد الكثير من الدلائل حولنا عن هذا الأمر: ففي السابع من نوفمبر / تشرين الثاني نشرت صحيفة (سين لوي بوست ديسباتش) أعمال حلقة دراسية حول إيران عقدتها في مقرها في إيران ومنطقة الخليج، نقلت عن أحد الخبراء المشاركين قوله بأن «خسارة إيران بعد تحوّلها إلى شكل حكومة إسلامية كان أعظم نكسة تصيب الولايات المتحدة خلال بضعة السنوات السابقة»، بمعنى أن الإسلام أصبح بالتعريف معادٍ لمصالح الولايات المتحدة الأمريكية. وفي افتتاحيتها ليوم 20 نوفمبر / تشرين الثاني قالت صحيفة (وول ستريت جورنال) بأن «تقهقر الحضارة» مصدره «أفول نفوذ القوى الغربية التي نشرت هذه المُثل الحضارية كي تكون منطلقاً لها»، وكأنه إن لم يكن المرء غربياً – وهو قَدَر معظم سكان المعمورة، وسكان العالم الإسلامي ضمناً – فهذا يعني

عدم امتلاكه لأية مُثُل عليا. وهناك أيضاً البروفيسور (ج. س. هيروتيز)، المحاضر في جامعة كولومبيا عندما طرح عليه مراسل محطة ABC (في 21 نوفمبر / تشرين الثاني) سؤالاً مفاده هل يعني كون المرء مسلماً شيعياً أن يصبح بالضرورة «معادياً للأمريكيين»، فكان ردّه إيجابياً صريحاً ومطلقاً.

كان جميع معلّقي محطات التلفزة الرئيسين مثل (وولتر كرونكايت) من محطة CBS ورئيس محطة ABC (فرانك رينولدز) يتحدثون باضطراد عن «كره المسلمين لأمريكا» أو، بشكل شاعري أكثر، عن «هلال الأزمة: زوبعة تندفع عبر المروج» (وهو تعبير لرينولدز في 21 نوفمبر / تشرين الثاني)؛ وفي مناسبة أخرى سمعنا صوت (رينولدز) ذاته في خلفية صور بثّتها محطته لحشد يردد عبارة «الله أكبر» وهو يفترض بأن قصد هذا الحشد الحقيقي من وراء هذه العبارة هو «كره أمريكا» (7 ديسمبر / كانون الأول). بعد ذلك وفي البرنامج ذاته أُعلمنا بأن النبي محمداً كان مدّعياً للنبوة (ومَن مِن الأنبياء لم يفعل ذلك؟!)، ثم ذُكِّرنا بأن كلمة «آية الله» لقبٌ منتحل في القرن العشرين وتعني «انعكاس الله أو شخصه» (لسوء الحظ ليس أي من التفسيرين دقيقاً تماماً)، أما حلقة محطة ABC التاريخية القصيرة لبرنامج (ثلاث دقائق فقط) عن الإسلام فقد صُوّرت في مناطق إسلامية، فكانت هناك عناوين صغيرة على يمين الشاشة تخبرنا القصة غير السارة ذاتها: كيف أن الاستياء والشك والازدراء هي ردّات الفعل المناسبة تجاه «الإسلام»، فكان ثمة صورة عن المحمدية ومكة والحجاب الهندي المعروف بالبُردة والشادور الإيراني وصور لُسنّي وشيعي (ترافقها صورة لشباب يلطمون صدورهم) وصور للملا وآية الله الخميني وإيران. وبعد عرض هذه الصور انتقل البرنامج مباشرة إلى منطقة (جيمزفايل) في ولاية (ويسكانسن) لينقل لنا صوراً لأطفال مدارسها الوديعين الآمنين على نحو

رائع - بالمناسبة لم يكن هناك بينهم أي مُللا أو بُردة أو جلد بالسياط - وهم يحتفلون بيوم الوحدة الوطني.

«الإسلام المحارب: الزوبعة التاريخية» هكذا أعلنت صحيفة (نيويورك تايمز صنداي) في عددها الصادر في السادس من فبراير / كانون الثاني عام 1980؛ «الانفجار الإسلامي» كان عنوان مقالة (مايكل وولزر) في صحيفة [(نيوريببلك) 8 ديسمبر / كانون الأول]. وعلى غرار المقالات الأخرى، رمت كلتا المقالتين ليس فقط إلى البرهنة على أن الإسلام شيء واحد ثابت متجانس لا يتغير والذي يمكن فهمه علاوةً على ذلك من خلال المتغيرات المتنوعة الملحوظة للتاريخ والجغرافيا والبنية الاجتماعية وثقافة أممه الإسلامية الأربعين وما يقارب الثمانمائة مليون مسلم في آسيا وأفريقيا وأوربا وأمريكا الشمالية (إضافة لعدة ملايين أخرى في الاتحاد السوفييتي والصين)، ولكنهما قصدا كذلك الكشف - على حد تعبير (وولزر) - عن أنه أينما كانت هنالك جريمة أو حرب أو صراع طويل فيه أنواع رعب خاصة، عندها لابد أن يكون «للإسلام ضلع أساسي فيها»... لقد أوضح هذان المقالان بأنه ليس هاماً أن قواعد البرهنة الطبيعية على الأمور قد عُطّلت هنا، أو بأن الكاتب ليس ملماً باللغات ولا المجتمعات التي أطلق أحكامه عليها، أو بأن المنطق والفطرة وحسن تقدير الأمور تنسحب بسهولة عندما يكون موضوع النقاش هو «الإسلام». أما الافتتاحية الرئيسة لصحيفة (نيوريببلك) فقد اختزل صاحبها إيران إلى «نوبة غضب من الانفعال الديني الحرون» وإلى «سُعر إسلامي»، مجادلاً على نحوٍ يدل على «سعة إطلاعه» ما ينبغي على الشريعة الإسلامية أن تقوله حيال الجاسوسية وقطع الطرق وما شابه ذلك؛ وكل هذا يعزز نقطتي الأساسية بأنه إن كان الإسلام في حرب معنا فمن الأفضل لنا إذاً أن نلتحق بالمعركة وأعيننا مفتوحة على اتساعها!!

كان ثمة وسائل لتجريم «الإسلام» أكثر حذاقة من وسائل صحيفة (نيوريببلك) هذه، كأن تضع خبيراً، مثلاً، أمام عامة الناس وتطلب منه أن يقترح بأنه حتى لو لم يكن الخميني حقيقة «ممثلاً لرجال الدين المسلمين» (كان هذا تصريح أدلى به لـ دين براون، سفير أمريكا السابق لدى الأردن ومبعوثها الخاص إلى لبنان ورئيس معهد الشرق الأوسط حالياً، لبرنامج (التقرير) في 16 فبراير/ كانون الثاني) فإن هذا الملك «المدرَّع» ما هو إلا ضرب من الارتداد إلى عصر إسلامي سابق (أكثر أصالة كما هو واضح)؛ أما حشود الناس المتظاهرين في طهران فقد ذكّرت براون هذا بأنها شبيهة تماماً بمظاهرات الشوارع عبر التاريخ التي كانت علامات على «السيرك بوصفه تسلية أساسية» اعتاد المستبدون على تقديمها لشعوبهم.

وهاكم طريقة أخرى: أن نفترض وجود خط غير مرئي يربط بين الشرق الأوسط بمكوناته المختلفة وبين الإسلام الإيراني، ثم نشتمهما كليهما بـ «لِعنة الله عليكما» سواء في السر أم في العلن، حسب ما تقتضيه الحال! وعندما سافر عضو مجلس الشيوخ السابق السنياتور جيمز أبو رزق إلى طهران تم الإعلان عن ذلك على شاشتي ABC وCBS مع تذكير بأن أبو رزق من «أصل لبناني»، ولكن لم تجرِ الإشارة مطلقاً إلى خليفة النائب جورج هانسن الدنمركية أو إلى أسلاف رامزي كلارك الواسببين WASP. وكان الإعلام الأمريكي يعتبر أنه من الهام نوعاً ما التلميح إلى «اللطخة» الإسلامية في ماضي أبو رزق وذلك بالرغم من أنه صدف بأنه من أرومة لبنانية مسيحية (ثمة سابقة هنا ـ وهذا ليس خروجاً عن الموضوع وهي استخدام «شيوخ» عرب مزيفين طعماً في قضية Abscam).

إن أعظم استخدام تكلفاً وبهرجةً زائدين عن الحد لمثل هكذا مقترحات كان قد ورد في مقالة قصيرة تصدرت الصفحة الأولى لصحيفة (أتلانتا كُنستيتيوشن) بتاريخ 8 نوفمبر/ تشرين الثاني بقلم دانييل درووز

زعم فيه بأن منظمة التحرير الفلسطينية هي من كانت وراء الاستيلاء على السفارة. ما هي مصادره؟ مراجع «دبلوماسية وأمنية أوروبية». وأطلق جورج بول في صحيفة [(واشنطن بوست) عدد 9 ديسمبر/كانون الأول)] تصريحاً على شكل حكمة مأثورة قال فيه «ثمة أساس للاعتقاد بأن مجمل العملية يقودها وينسق الأدوار فيها ماركسيون مدربون جيداً». وفي العاشر من الشهر ذاته عرض (برنامج اليوم Today Show) على محطة NBC مقابلة مع عاموس بيرلمتر وحاسي كارمل، مقدّماً إياهما في الأساس بوصف الأول بروفسوراً محاضراً في جامعة أمريكية والثاني مراسلاً لمجلة (الإكسبرس) الباريسية، والواقع أن كلا الرجلين إسرائيليان سألهما مقدم البرنامج روبرت أبيرنيثي عن زعمهما بوجود تقاطع في المصالح بين الإتحاد السوفييتي ومنظمة التحرير الفلسطينية ومسلمين «راديكاليين» في إيران قائلاً: «هل صحيح بأن هذه القوى الثلاثة معاً كانت متورطة في عملية السفارة فعلياً؟» «حسناً لا»، أجابا، «ولكن كان هذا التقاطع في المصالح موجوداً فيما بينهم». وحينما تطوع مقدم البرنامج ليذكر بلباقة بأن ما يقولانه يبدو شبيهاً ببعض المحاولات الإسرائيلية «تلطيخ صورة منظمة التحرير الفلسطينية» احتج البروفيسور بيرلمتر بغضب، منوهاً بأن منطقه الوحيد لقول ذلك هو «نزاهته الفكرية»، تصوّروا!

وكي لا تبزّها أي محطة أخرى في هذا المجال من المبالغات قامت محطة CBS بعرض لقاء مع مارتن كالب، أحد موظفي الإدارة الأمريكية، في برنامجها (أخبار الليلة) في 12 ديسمبر/كانون الأول، حيث استشهد بتلك المصادر «الدبلوماسية والأمنية الأوربية» ذاتها (وغير المسمّاة أيضاً) التي سبق وأن أشار إليها الصحفي دانييل درووز قبله بشهر، فأعاد التأكيد مجدداً بأن منظمة التحرير الفلسطينية وأصوليين إسلاميين والإتحاد السوفييتي كانوا ينسقون فيما بينهم داخل مبنى السفارة الأمريكية

بطهران: «كون رجال منظمة التحرير هم من لغّموا مجمع السفارة أمرٌ معروف» قال مارتن كالب، ثم أضاف بنبرة الحكماء بأنه معروف بمقتضى «الأصوات العربية» التي أمكن سماعها داخل السفارة [في اليوم التالي نشرت صحيفة (لوس أنجلوس تايمز) تقريراً موجزاً عن «رواية» كالب هذه]. ولم يتبق من الشخصيات البارزة سوى كُنْستنتين منغس كي يدلي بلوه ويناقش الفرضية ذاتها تماماً، أولاً في مقابلة أجرتها معه صحيفة [(نيوربيلك) عدد 15 ديسمبر/كانون الأول 1979] ثم في لقاءين بثهما برنامج (التقرير) للمذيعين ماكنيل وليهرر:حيث لم يقدّم هذا الخبير أي دليل إضافي ما عدا، بالطبع، الأنشوطة الجهنمية للشيوعية التي تجمع في تحالفها الطبيعي منظمة التحرير الفلسطينية الشيطانية والمسلمين الأبالسة (يتساءل المرء هنا: طيب، لماذا لم يقم ماكنيل وليهرر بدعوة منغس إلى مقابلة أخرى كي يعلّق إما على الغزو السوفييتي لأفغانستان أو على الانتقاد الإيراني الرسمي لذلك الغزو؟!)

«حيثما يوجد شيعة، توجد مشكلة»، هكذا جادل الصحفي دانييل درووز في مقالته لصحيفة [(أتلانتا جورنال كُنستيتيوشن) عدد 27 نوفمبر / تشرين الثاني] أو على نحو ما عبَّرت عنه صحيفة (نيويورك تايمز) في صياغة أكثر حكمة وحصافة بعنوان «قصير» يقول:«الاستيلاء على السفارة الأمريكية مرتبط بكل من موافقة الشيعة على المرجعية وسخطهم على الشاه» (18 نوفمبر / تشرين الثاني). وخلال الأسبوع التالي لاحتلال السفارة الذي حدث في الرابع من نوفمبر / تشرين الثاني كانت صور الخميني العبوس تُبثّ مراراً وتكراراً وبشكل ثابت لا يتغير على نحو ما كان يفترض بها أن توحي للمشاهد ما توحيه الصور التي لم تعد تنتهي للحشود الإيرانية الضخمة. وأصبح إحراق (وبيع) الأعلام الإيرانية من قبل أمريكيين غاضبين هوايتهم المفضلة، ولم تقصّر الصحافة في نقل هذا النوع

من الوطنية بأمانة وصدق. ومما يثير الاستمتاع أنه كانت هناك تقارير منتظمة تُظهر الخلط الشعبي الأمريكي بين العرب والإيرانيين، مثل تلك المقالة التي نشرتها صحيفة (بوسطن غلوب) في 10 نوفمبر / تشرين الثاني عن حشد غاضب في مدينة سبرينغفيلد كان يرفع في مظاهرته شعار «عودوا إلى وطنكم أيها العرب». وأخذت تتكاثر المقالات الخاصة عن الإسلام الشيعي في كل مكان مع أن المفاجئ في الأمر هو ذلك العدد الضئيل جداً من المقالات التي تناولت تاريخ إيران الحديث أو إشارات إلى المقاومة السياسية الهامة التي أبداها رجال الدين الفرس ضد كل من التدخل الأجنبي في بلدهم أو ضد نظامهم الملكي منذ أواخر القرن التاسع عشر، أو حتى تلك المقالات الاستثنائية التي حاولت التفكّر بكيفية قدرة الخميني على إسقاط الشاه وجيشه الذي لا يُقهر وهو غير مسلح إلا بأشرطة تسجيل تُبث عبر الإذاعة وجماهير شعبية عزلاء أفاد منها بوصفها أدواته الرئيسة الوحيدة.

كان عجز المذيع وولتر كرونكايت على لفظ الأسماء بشكله الصحيح أمراً رمزياً وإن على مستوى متواضع، فقد تغير لفظ اسم قطب زاده في كل مرة تقريباً كان يتفوّه به إلى ما يشبه «غابووزادي» (وفي 28 نوفمبر / تشرين الثاني لفظت محطة CBS اسم بهشتي بـ«باشاتي» بدلاً من أن تهمله، وبدّلت محطة ABC في 7 ديسمبر / كانون الأول اسم منتظري إلى «موتيسوري»). وكانت كل نتفة من التاريخ تقريباً عرضةً إما لتشويه إعلامي لدرجة تصبح وكأنها كلام فارغ، أو غير دقيقة على الإطلاق بحيث تبدو مخيفة. هاكم على سبيل المثال ذاك المقطع من برنامج (أخبار الليلة) على محطة CBS الذي تحدث عن الإسلام في 21 نوفمبر / تشرين الثاني، حيث وصف المذيع راندي دانييلز شهر محرّم بأنه فترة يقوم فيها المسلمون الشيعة «بالاحتفال بتحدّي محمد لقادة العالم» - وهي معلومة مغلوطة جداً لدرجة السخافة

ولا تستحق عناء الالتفات إليها - فشهر محرّم هو شهر إسلامي يُحيي المسلمون الشيعة في أيامه العشر الأُول ذكرى استشهاد الحسين. بعد ذلك أُحطنا علماً في البرنامج ذاته بأن لدى الشيعة يعانون عقدة الاضطهاد ولذلك «ليس عجباً أن يُنجبوا أشخاصاً كالخميني»؛ وكان ثمة معلومة توكيدية في البرنامج، برغم أنها ليست أقل تضليلاً، بأن الخميني لا يمثل الإسلام كله. وكان البرنامج ذاته قد أجرى لقاءً معي شخصياً بدعوى حكمتي وحصافتي، وجرى تقديمي للمشاهدين خطأً بأنني دكتور محاضر في الدراسات الإسلامية! وفي 27 نوفمبر / تشرين الثاني أطل علينا مراسل محطة CBS ليتحفنا بأن إيران تعاني بأكملها من «نشوة سكر ما بعد الثورة»..... وكأنما إيران سكّير الحارة الأزعر!

بيد أن الطبيعة المزعجة فعلاً لعبارة «الرهائن الأمريكيون المحتجزون» لم تبرز وتدوم إلا عندما حشدت صحيفة (النيويورك تايمز) أقصى طاقاتها ضد الإسلام. على أن لإسلام التايمز علاقة كبيرة بماهية هذه الصحيفة، فما يعطيها قوةَ ثقلٍ ورزانةً فريدة ليس كونها صحيفة أمريكا الرائدة فحسب، بل كذلك لأسباب، إن أخذناها مجتمعة، عرفنا سرها : فهي صحيفة كاثوليكية وذات مستوى رفيع من الخبرة الصحفية وحسّ المسؤولية، والأهم من هذا وذاك قدرتها على الكتابة بمصداقية من منظور الأمن القومي الأمريكي، بمعنى أن (التايمز) تستطيع التحدث عن أي موضوع بشكل رسمي وجازم وسلطوي، كما تستطيع كذلك أن تجعل الموضوع وثيق الصلة بالأمة الأمريكية: فهي تقوم بذلك بمهارة وحذق و، كما يبدو، بشكل ناجح. على هذا النحو يتذكر محرر ملحق مراجعة الكتب في (التايمز) هاريسون سالسبَري كيف قال الرئيس كينيدي لرئيس تحرير الصحيفة تيرنر كاتليدج في ربيع عام 1961 بأنه لو نشرت صحيفته تفاصيل أكثر حول الغزو الوشيك لخليج الخنازير آنذاك (وهي تفاصيل كانت

الصحيفة قد جمعتها بمفردها) «لكنتَ قد جنّبتنا خطأً هائلاً»[1]. ويقول ساليسبري أنه بعد أزمة خليج الخنازير لم تفهم الصحيفة ولا العالم حتى ذلك الحين بأن مقالات الصحفي تاد زولك وتقاريره لم تكن استثنائية ولهذا السبب لم يكن ما أنجزته الصحيفة استثنائياً أيضاً؛ فقد كان الأمر ببساطة يتعلق بعمل روتيني، وأصبحت (التايمز) منذ ذلك الحين مؤسسة قوية إلى حد كبير تعمل كقوة مكافئة للأمة الأمريكية ذاتها، ويتابع ساليسبري قائلاً:

«في ذلك الحين حقّقت الصحيفة حجماً خطيراً، ليس على مستوى قرائها ودعاياتها برغم ارتباط ذلك بها بعروة وثقى؛ لا، بل حققت ذلك الحجم نتيجة تقاريرها الإخبارية وخبرتها الصحفية، فقد كانت بصدق تغطي العالم بأكمله آنئذٍ، وتغطي واشنطن وتغطي الأمة الأمريكية ومدنها بطاقمها الخاص من الصحفيين والصحفيات، وهؤلاء لم يكونوا مجرد موظفين بارعين بل كانوا أفضل ما يمكن الحصول عليه من المراسلين والمحررين الذين تجمّعوا في (التايمز) ليس بسبب المكافآت المادية - سلّم أجور الصحيفة كان جيداً ولكنه لم يكن ضخماً أبداً - بل لأن (التايمز) كانت توفر لهم متنفساً فريداً لعرض رسائلهم ومقالاتهم. وليس ثمة مكان آخر فيه هذا القدر العالي من الحرفنة المهنية. لقد بلغ الحجم الخطير للمراسلين الآن [بعد أزمة خليج الخنازير] من الضخامة والنوعية ما جعلهم يكادون يعملون دون توجيه واعٍ، ففي جميع أنحاء العالم كان صحفيو ومراسلو (التايمز) يتجولون بمجسّاتهم، وقرون استشعارهم الإخبارية تتمايل هنا وهناك بإحساس مرهف، تجسّ وتحفر وتطرح أسئلةً.»[2]

وهكذا في الوقت المناسب أصبحت أمر استخدام النفوذ بشكل حاسم مهمة جماعية لهذه الصحيفة، وكذلك كان المراسلون يؤدون عملهم وكأنه شيء شبه روتيني «دون توجيه واعٍ». وبحلول عام 1971 حينما بدأت

(التايمز) بنشر وثائق البنتاغون، كان قد مضى مائة عام على إسقاط زمرة الزعيم تويد في قاعة تاماني(*) بسبب نشرها وثائق حكومية. هنا أيضاً كانت الصحيفة، حسب ساليسبَري، تتجاوز القانون، ببصيرتها الأخلاقية النموذجية، باحثة عن المصلحة القومية،(3) مستعرضةً قوتها في كشف الحقيقة وترحيل الحكومات. أما نجاحها المالي الذي حققته بفضل مدير تحريرها الجديد أ. م. روزِنثال فكان نتيجة، وهو أمر صحيح، لإضافة ملاحق من قبيل قسم «الشؤون المنزلية» وقسم «الحياة» لإصدارها اليومي؛ على أن مدخولاتها الإضافية مكّنتها أيضاً من التوسع في مجال تشغيل المزيد من المراسلين الأجانب أيضاً، يقول ساليسبَري:

«كانت الأقسام الجديدة قد أمّنت للصحيفة أرضية مالية متينة بحيث أصبح من المستحيل مهاجمة موقعها حقيقةً، وحدث هذا بينما كانت كل من صحيفتي (نيوز) و(بوست) تتفتّتان. والآن أصبح بمقدور (التايمز) خلافاً لكل الصحف الأمريكية الأخرى، أن ترمي ثلاثين ألف دولار أمريكي، بل ربما خمسين، شهرياً كأجور إضافية لاستقطاب المزيد من الصحفيين لتغطية سقوط إيران، فالمال متوفر لديها ولا حدود لإنفاقه.»(4)

وفي نهاية العام الذي «سقطت» إيران خلاله، التفتت (التايمز) أخيراً تجاه الإسلام، ففي 11 ديسمبر / كانون الأول كرّست صفحتين كاملتين لعرض أعمال مؤتمر عقدته الصحيفة تحت عنوان «الانفجار في العالم الإسلامي». ومن بين المشاركين السبعة في تلك الندوة، كان ثلاثة منهم علماء من العالم الإسلامي يعيشون ويعملون في الولايات المتحدة حالياً، أما الأربعة الباقون فكانوا خبراء متميزين بتاريخ العالم الإسلامي وثقافته

(*) تويد – وليام ميرسي تويد W. M. Tweed (1823 – 1878): الملقب بالزعيم، سياسي أمريكي كان يترأس منظمة سياسية معروفة باسم (المنظمة التامانية) في مدينة نيويورك والتي أصبح اسمها مقروناً بالسعي إلى السيطرة المناطقية المحلية بأساليب ملتوية غلب عليها طابع الفساد والاستزلام. – م –.

ومجتمعاته. وكان كل سؤال طُلب منهم مناقشته سؤالاً سياسياً، وجميعها معاً كانت توحي ضمناً بوجود تهديد إسلامي للمصالح الأمريكية، وبين هذا السؤال وذاك كان الخبراء يحاولون مناقشة موضوع العالم الإسلامي بشكل بدا كأن تواريخه مختلفة أو تجري فيه عمليات سياسية مختلفة أو تقطنه أنواع من المسلمين مختلفين، عما هو قائم فعلياً. ولكن هيمنت على مداخلات الخبراء هذه قوة أسئلة على شاكلة: «إن كنا شياطين في أعين المسلمين في هذه النقطة، كيف ينبغي علينا إذاً التعامل مع القوى ومع القادة ومع الحكومات الإسلامية التي نشعر بنوع من الميل تجاهها؟ فما إن قام مهدي بازركان بمصافحة بريجنسكي حتى طار، وكذلك بني صدر قال بأنه يريد المجيء إلى نيويورك مما أدى إلى إنهائه. هل ثمة درس لنا بهذا الصدد حول كيفية تعاملنا مع أنظمة أخرى؟ هل ثمة درس يعلّمنا وضع كوابح أم ماذا؟» من الواضح أن (التايمز) كانت تشعر بأنها تسدّد مباشرةً باتجاه الهدف، أي: إن كان المسلمون «محكومين» بالإسلام، فلنوجّه أسئلتنا نحو الإسلام بشكل مباشر ووجهاً لوجه. والمثير للانتباه هنا أنه في حين كان الباحثون يحاولون تقسيم «الإسلام» إلى فئاته المكوِّنة الأهم، كانت (التايمز) تعيد ترتيب تلك الفئات وتحوّلها إلى قوى إما «معادية» للمصالح الأمريكية أو «متصالحة» معها. أما المحصلة النهائية لذاك المؤتمر فكانت السخط والغضب حيال الإسلام طالما أن ما تضمّنته المجموعة الأخيرة من أسئلة الصحيفة أوحى بوضوح بأنه لا طائل من الإقناع والمنطق، وبذلك قد يكون اللجوء إلى القوة كملجأ أخير أمراً لا مفر منه.

أما الشكوك التي كان لابد أن تراودنا حول كيفية تفكير«نا» بالإسلام فقد أزالتها صحيفة (التايمز) في الأيام الأربعة الأخيرة من عام 1979 عندما نشرت للصحفية فلورا لويس سلسلة من أربع مقالات مطوّلة بعنوان («فورة الإسلام» في 28 وحتى 31 ديسمبر / كانون الأول) سعت كلها

للتعاطي مع الأزمة الإسلامية بشكل جدّي. ثمة بعض النقاط الممتازة في مقالاتها هذه - نجاحها، مثلاً، في وصف تعقيدات الإسلام وتنوّعاته المذهبية، ولكن إلى جانبها أيضاً كان ثمة نقاط ضعف خطيرة، معظمها ملازم للأسلوب الذي من المفترض النظر فيه إلى الإسلام هذه الأيام. ولم تقم لويس باختيار إسلام الشرق الأوسط لدراسته وحده فقط (فلم تأت مثلاً على ذكر الفورة في الديانة اليهودية أو الديانة المسيحية في مصر أو لبنان إلا فيما ندر) وإنما مضت في إطلاق أحكامها أيضاً، لاسيما في مقالتها الثالثة، على اللغة العربية(مستشهدة بآراء خبراء يقولون بأن شِعر العربية «بلاغي وحماسي وليس حميمي وشخصي») وعلى العقل الإسلامي (في عجزه عن استخدام «طريقة التفكير التدريجي» step–b –step thinking) وهو ما يمكن اعتباره حكماً عنصرياً أو هراء وسفاسف إن صدف أن استُخدم في وصف أي لغة أو ديانة أو جماعات عرقية أخرى. كما أنها بالغت في الاعتماد في مراجعها على مستشرقين ذوي آراء واضحة جداً على هذا الصعيد؛ فقد اقتبست عن إيلي كيدوري - الذي أجرى أواخر سنة 1979 دراسة عن الثورة الإسلامية الإيرانية رمت إلى إظهارها مماثلة للماركسية - اللينينية[5] - قولَه بأن «فوضى الشرق عميقة الجذور مستوطنة كالمرض»؛ واستشهدت بحكم برنارد لويس (وهو ليس قريبها بالمناسبة) بـ«نهاية التفكير والبحث الحرّين» في العالم الإسلامي الذي افترض بأنه ناتج عن النظام الديني/المثيولوجي «الساكن» وكذلك «الاستبدادي والعرضي الجبريّ». لا يُتوقع من المرء أن يكوّن رؤية متماسكة بعد قراءته لفلورا لويس التي تعطي القارئ، بوثباتها البهلوانية بين المصادر وسوء إطلاعها وتآلفها مع الموضوع الذي طرقته، إحساساً شبيهاً بإحساس المشارك في لعبة صيد الزبالين' بالنسبة لموضوع لا ينبغي لمختصّ أن يبدأ به حياته البحثية؛ فرغم كل شيء كيف يمكن للمرء أن يفهم ويستوعب عدة

ملايين من الناس لا تعدو كلماتهم عنده مجرد «تعابير تمنّي أكثر من أن تكون وصفاً للحقيقة والواقع»؟ (قارن ذلك مع مقالة نشرتها صحيفة (أتلانتا كُنستيتيوشن) في 19 نوفمبر / تشرين الثاني بعنوان «الطبيعة الغامضة والمراوغة للغة الفارسية»). على أي حال، أُطلق الحكم على الإسلام بأنه حتى لو لم يكن واضحاً على الإطلاق فإن مواقف «نا» تجاهه (أو المواقف التي لـ«نا» كل الحق في إلصاقها به) واضحة قاطعة.

وفي مقابلة موحية، عن غير قصد ربما، أجرتها صحيفة (إيسكوايار) في مايو / أيار سنة 1980، وصفت فلورا لويس الافتراضات التي تبنّتها وما نتج عنها من عملٍ في سلسلة مقالاتها عن الإسلام آنفة الذكر. فتغطيتها الصحفية الفوضوية وأسلوبها الترقيعي يوحيان بأن لصحيفتها (التايمز) سوابق في ذلك الأسلوب من العمل، الذي تعرف بأنها لن تتعرض لعواقبه لأنها تدرك بأن الإسلام هو الإسلام و(التايمز) هي (التايمز). هاكم ما قالته لويس (ولاحظوا النبرة السلطوية غير الرسمية في الملاحظة التي أبداها أحد محرري الصحيفة بقوله «لا أحد يعرف إطلاقاً ما الذي يحدث في الإسلام»):

«فمنذ بضعة شهور، على سبيل المثال، كنتُ منهمكة بمشروع مذهل في حجمه، إذ اختصّتني صحيفة نيويورك تايمز بالكتابة عن حالة الغليان في العالم الإسلامي. كانت الصحيفة تعقد اجتماعاً في مقرها فقال أحدهم «أقسم بالله أن لا أحد يعرف إطلاقاً ما الذي يحدث في الإسلام، دعونا نرسل فلورا». وهكذا طلبوا مني الذهاب فوراً إلى هناك ففعلت. لقد كان عملاً جنونياً، ولم أكن متأكدة بعد من كيفية استخدامي للمعلومات التي سأجمعها.

«كان ينبغي عليّ أن أرتب أموري بسرعة وانفعال شديد بحيث أضمن مقابلة من يتوجب مقابلتهم بشكل مسبق، ولم يكن لدي وقت للذهاب إلى أي مكان فمكثت في مكتبي ثلاثة أيام.

«بدأتُ مهمتي من باريس ولندن ثم توجهت إلى القاهرة، لأن الجامعة الإسلامية موجودة هناك، وتوجهت أيضاً إلى عاصمتي الجزائر وتونس قبل أن أعود إلى نيويورك ومعي عشرون كراساً من الملاحظات ونحو خمس كيلوغرامات من الورق، وجلست لأكتب.

«بالطبع، لهذا كله حسنة وهي أنّني أتعلّم، ما أعنيه بكلامي هو formation permanents [تقصد بعثة دراسية دائمة - الكاتب -] فصحيفة نيويورك تايمز سوف تمنحك بعثة إثر أخرى.

الاستثناء الوحيد لأن أكتب لوحدي كل مقالاتي وريبورتاجاتي هو ببساطة عندما لا يكون بمقدوري أن أنسب أحداثها لمكانها الصحيح، ففي مشروع (الإسلام) مثلاً، كنت بحاجة لملف أشمل عن الفلبين، وتبيّن لي أن مكتبنا في آسيا لا يمكنه التخلي عن أي شخص عنده للقيام بهذه المهمة نيابة عني، فقد كانوا كلهم منشغلين بالحرب الكمبودية والفوضى الحاصلة في كوريا الجنوبية والأزمة السياسية في طوكيو - لذلك توجّب على أحدهم أن يرسل لي طرداً عن الموضوع من مكتبنا الرئيسي في نيويورك.»

بإمكاننا عقد مقارنة توضيحية بين تغطية كل من صحيفتي (التايمز) و(اللوموند) «للإسلام»؛ فـ(التايمز) حصلت على تغطية سريعة عبر ما جمّعته فلورا لويس التي لم تبحث المسائل العقيدية والأخلاقية الكبرى التي يدور النقاش حولها في طول العالم الإسلامي وعرضه [بالله عليكم، كيف يمكن للمرء أن يتحدث عن الإسلام اليوم دون أن يذكر ولو لمرة واحدة فقط الصراع المتصاعد بين أنصار الاجتهاد (أي التأويل الفردي) وبين أنصار التقليد (أي الاعتماد على تفسير المرجعيات) بوصفهما نموذجين لتفسير النص القرآني؟!] ولم تدرس تاريخ وبنية شتى المذاهب الإسلامية التي تصب النار في زيت ذلك «الجيشان» الذي كانت تسعى إلى توصيفه وتوثيقه في مقالاتها. عوضاً عن ذلك، اعتمدت لويس على شواهد

واقتباسات عشوائية لمختصّين كان اختيارها لهم عشوائياً أكثر، وأخذت تقص علينا حكايات ونوادر في سياق عمليات التحليل التي أجرتها، بل وزيادة على ذلك لم تورد في مقالاتها التعابير والمصطلحات الحقيقية المستخدمة في الواقع الإسلامي، سواء تلك المتعلقة بالعقيدة الإسلامية أو غيبياتها وروحانياتها أو مصطلحاتها السياسية.

من المفيد عقد مقارنة بين صحيفة النخبة الأمريكية وصحيفة النخبة الفرنسية في هذا الخصوص: فقبل ذلك بعام واحد بالضبط في (6 و7 و8 ديسمبر / كانون الأول 1978) كلّفت صحيفة (اللوموند) ماكسيم رودنسون (وهو مستشرق ماركسي فرنسي بارز اقتبست عنه فلورا لويس) بدراسة الظاهرة ذاتها[6]. لا يمكن للفرق بينهما أن يكون كبيراً، فرودنسون ضليع بالموضوع ومتمكّن تماماً؛ هو على دراية بلغات العالم الإسلامي وهو يعرف الديانة الإسلامية وهو يفهم السياسة. لم يقصّ علينا نوادر وحكايات، ولم يحلنا إلى اقتباسات مثيرة، ولم يعتمد «ميزاناً» من قبيل خبراء إسلاميين «مع» أو «ضد»، بل سعى إلى وضع تصوّر عن ماهية القوى في المجتمع والتاريخ الإسلاميين التي أنتجت، بتفاعلها مع الأوضاع السياسية القائمة آنئذ، الأزمة الحالية، والحاصل أن ما خرج به كان عملاً خبيراً مترابطاً متماسكاً عن الإمبريالية وصراع الطبقات والجدل الديني والأخلاق الاجتماعية، وليس مجرد مجموعة من المواقف الاستعراضية الموضوعة أمام قرّاء مرتابين ومرعوبين.

II

خسارة إيران

إن المرء المشحون بالوصف السطحي الفالت اللسان تجاه إيران قد يصبح ميالاً أيضاً إلى استمراء السلوى والراحة في عرض فراسته وبصيرته النفّاذة على برنامج (التقرير) المسائي في محطة BPS لمقدِّميه ماكنيل وليهرر. فشأنه شأن صحيفة (نيويورك تايمز) في عالم الصحافة المطبوعة، يُعرف عن (التقرير) بأنه برنامج الصفوة في عالم الصحافة المرئية. لقد وجدتُ برامج ماكنيل / ليهرر غير مقنعة بشكل غريب، إن لناحية شكلها المحافظ المفاجئ بقيوده وكوابحه أو لناحية أسلوبها في اختيار ضيوفها ومدى نقاشاتها. لنأخذ شكلها أولاً؛ فعند تقديمها تقريراً إخبارياً عن قسم من العالم غير مألوف للأمريكيين مثل إيران، يصبح المشاهد الأمريكي العادي مجبراً على الإحساس بوجود تفاوت حادّ بين الحشود والغوغاء «هناك» وبين مجموعة الضيوف في برامج هذين المقدِّمين الأنيقَيْ الملبس، المتوازنين بعناية واللذين يمتلكان كفاءات متشاكلة تتمثل بالخبرة، وليس البصيرة والفراسة والفهم والاستيعاب بالضرورة. ليس ثمة خطأ في محاولة فهم الموضوع عقلانياً على نحو ما يوحي برنامج (التقرير) أنه يقوم به، بيد أن الأسئلة الموجّهة للضيوف تبرهن على أن ماكنيل وليهرر يتقصّدان البحث عن دعم للمزاج الجماهيري السائد وإبرازه: أي السخط على الإيرانيين

والتحليلات الخارجة والمناقضة للتاريخ حول ما الذي جعل الإيرانيين يتحركون على هذا النحو، ومحاولاتهما تفصيل النقاشات على مقاس الحرب الباردة أو قالب إدارة الأزمات الجاهزَين. وأحد المؤشرات المعبرة جداً عن ذلك ظهر في حلقتين (بُثتا في 28 ديسمبر / كانون الأول و4 يناير / كانون الثاني على التوالي) استضافتا مجموعتي رجال الدين الأمريكيين الذين كانوا قد عادوا من طهران لتوّهم. ففي كلا الحلقتين عبّر رجال الدين عن عطفهم على مشاعر الإيرانيين المتعلقة كما بدا بمعاناتهم من حكم الشاه الاستبدادي لمدة خمس وعشرين سنة؛ فكان المذيع ليهرر يشكك جهاراً، إن لم نقل أنه كان مرتاباً أشد الارتياب، بما كانوا يقولون. وبعد ذلك عندما ظهر وزير الخارجية الإيراني آنذاك بني صدر وخَلَفه صادق قطب زاده في البرنامج (في 23 و29 نوفمبر / تشرين الثاني) بقي اتجاه الأسئلة قريباً جداً لما كان قد تبلور كموقف رسمي للحكومة الأمريكية: متى سيتمّ إطلاق سراح الرهائن و، لا تلقوا بالاً للتنازلات أو لجان التحقيق التي تعالج جُنَح الشاه وجرائمه. والمفارقة أن بني صدر لم يصرّ أول الأمر على عودة الشاه بل اقترح صيغة بديلة تطرحها لجنة الأمم المتحدة التي غادرت إلى طهران فيما بعد وأمضت عدة أشهر هناك، في حين كان المذيعين متطابقين في تجاهلهما اقتراح بني صدر.

وكانت قائمة ضيوف البرنامج في الفترة الواقعة بين بداية نوفمبر / تشرين الثاني 1979 ومنتصف ديسمبر / كانون الأول 1980 أكثر أهمية بكثير؛ فبصرف النظر عن خمسة لقاءات مع إيرانيين ولقاءين أحدهما مع ريتشارد فولك وإقبال أحمد المعروفين بتأييدهما لقضايا العالم الثالث ومناهضة الحروب، كان جميع المشاركين المتبقين صحفيين ومسؤولين حكوميين وخبراء أكاديميين بالشرق الأوسط وأفراداً مرتبطين بالشركات الأمريكية والمعاهد شبه الحكومية أو أفراداً شرق أوسطيين معروفين أساساً

بمواقفهم المعادية للثورة الإيرانية. ولم تتح كثرة تكرار ظهور بعض ضيوف البرنامج المحدّدين أي مجال للشك، فقد استضاف البرنامج خبير معهد هَدسون كونستانتين مِنْغس مرتين، كما استضاف مرتين كذلك كلاً من روبرت نيومان، السفير السابق في أفغانستان، ول. دين براون. فكان الناتج الصافي لهذه اللقاءات قد جعل ما قاله الإيرانيون وفعلوه يخرج عن قيود الأخلاق وكوابحها، مما غذّى سخطنا وأجّجه، ولكنه لم يساعدنا مع ذلك على فهم الأخبار. وقد صدمني هذا الأمر ودهشتُ من عدم محاولة أي من المذيعين أن يبحثا ويتعمقا فيما عناه بني صدر، مثلاً، عندما كان يستثير «مستضعفي العالم» ويقترح بأن إرضاء مطالبهم لا يستدعي بالضرورة تسليم الشاه السابق (أي أنه كان يقول لهما بأنه ليس من اليسير على الولايات المتحدة أن تتنازل بهذا الصدد) بل يتطلب فقط تلميحاً من أمريكا بأن للمستضعفين مظالم مشروعة.

وبذلك بدا (تقرير) ماكنيل / ليهرر في أسلوبه وطريقته البحثية التحقيقية ذاتها وكأنه يضع رقابة على نفسه، مما حال دون خروجه إلى آفاق أرحب من التجربة الإنسانية التي كان المتعادون أو المحاورون في البرنامج يعتقدون بأنها هامة. إن مكانة المشاركين المنتقين بإحكام وترو، الجالسين حول طاولة مستديرة يسيطر عليها زوج لجوج من المضيفين، ووجهة النظر المتوازنة إجمالاً التي لم يكن بمقدور أي ضيف أن ينقل عبرها بشكل صادق اللغة «الأجنبية» أساساً لشعب ناءٍ مقهور مقموع، كان قد تحمّل حتى تلك اللحظة عقوداً من الانتهاكات الأمريكية لحيواتهم وحقوقهم وحرماتهم، والأسئلة دائمة التركيز على كيفية التعامل مع أزمة وليس محاولة فهم الآفاق الجديدة التي أخذت تلوح في كل بقعة من بقاع العالم غير الأبيض وغير الأوربي، واللجوء شبه الغريزي أغلب الأحيان للحكم البدهية حول الجغرافيا السياسية والاضطرابات العرقية والإحيائية

الإسلامية وتوازن القوى: كل هذه الأمور كانت كوابح أدار ماكنيل وليهرر شغلهما ضمنها، وفي مختلف الأحوال صدف أن كانت هذه الكوابح هي ذات الكوابح التي كانت الحكومة الأمريكية تشتغل ضمن نطاقها.

في هذا السياق المبتدع من صحافة مبتلية بداء الحذر المفرط من إيران ومصابة بتطابق رؤية مفروض ذاتياً حول قضاياها، يمكننا الآن البدء بتقييم البصيرة المذهلة وعلم الغيب اللذين تحلّت بهما مقالة الصحفي آي. إف. ستون بعنوان «هل سيكون لوبي الشاه هو التالي؟» التي كتبها في 17 يناير / كانون الثاني 1979 والتي لم تُنشر في صحيفة (نيويورك ريفيو أُف بووكس) إلا في الشهر التالي (في فبراير / شباط). يتحدث ستون في مقالته هذه عن قدرة الشاه على تحشيد أصدقائه الكثر في أمريكا ابتداءً بمصرف تشيس مانهاتن، ومروراً بالصناعات الحربية والتروست النفطي والسي آي إيه، وليس انتهاءً «بجماعة الأكاديميين الجائعين»، ولكن بما أن الشاه موجود «هنا الآن بشخصه» فمن الممكن أن تنشأ احتمالات محفوفة بالمخاطر، ومع ذلك كان «ينبغي علينا أن نكون قد تعلّمنا، ولكننا لم نتعلم حتى الآن، أن ننأى بأنفسنا عن السياسة الداخلية لإيران ونبتعد عنها، ومن المحتمل أن نتلقى عاجلاً درساً موازياً في إبعاد السياسة الإيرانية عن سياستنا» لماذا؟ لأن الصحفي ستون يرجم بالغيب فيتابع تنبؤاته الخارقة قائلاً: «ماذا لو طلب النظام الإيراني الجديد بما يخصّه من... ويلمّح إلى حقّه في ممتلكات الشاه وأسرته البهلوية وأسهمها في الشركات والحسابات المصرفية الأجنبية؟ ماذا لو طالبنا هذا النظام بإعادة الشاه إلى إيران ليخضع للمحاكمة بتهمة نهب البلد؟ ماذا لو اتهموه، باعتباره حاكماً مستبداً، بمسؤوليته المطلقة عن عمليات التعذيب والإعدام فائقة الحصر التي ارتكبها جهاز السافاك؟»

لقد أحلتكم إلى مقالة ستون هذا ليس لكونه صدف أنه كان محقاً في

تكهناته فحسب، لأنه لم يكن محقاً كذلك، ولم يتظاهر أبداً بأنه «خبير» في الشؤون الإيرانية، إذ أنه أقل بكثير من كونه معروفاً بتعاطفه مع الإسلام. دقّقوا في مقالته، لن تعثروا على أي إشارة إلى العقلية الإسلامية أو النزوع الشيعي للشهادة أو أي من الاستعراضات الكلامية السخيفة وادعاء أنها «معلومات» وثيقة الصلة بإيران. هو يفهم السياسة: يفهمها ولا يحاول أن يكذب بشأن ما يحرك الرجال والنساء في نشاط وعمل ما في هذا المجتمع والمجتمعات الأخرى أيضاً؛ وهو في المقام الأول لا يشكك بأنه قد يكون للإيرانيين، برغم أنهم ليسوا أوربيين أو أمريكيين، مظالم وطموحات وآمال مشروعة خاصة بهم وحدهم، والتي سيكون من الحماقة أن يتجاهلها الغربيون. لا تذويقات كلامية ولا مبالغات أو إغراق في مقالته. فإن كان ستون لا يستطيع قراءة الفارسية فإنه لا يسمح لنفسه التمتع بترف التعويض عن ذلك بتعميم أحكام عن «طبيعة اللغة الفارسية الغامضة والمراوغة».

أما جوزيف كرافت المتميّز بـ «تَيْسَنته» فقد وضع مسودة حول الموضوع الإيراني بعنوان «حان وقت استعراض القوة» التي نشرتها صحيفة «الواشنطن بوست» في عددها الصادر في 11 نوفمبر / تشرين الثاني، حيث تجدون بأن ما كتبه بعيد كل البعد عن جميع المحاذير المعيارية المتعلقة بالحصانة الدبلوماسية وحرمة سفارتنا، وبأنه ينير لنا جوانب من العقلية الضمنية، بل ربما غير الواعية، التي تدير أداء وسائل الإعلام الغربية والأمريكية إجمالاً. يقول كرافت بأن سقوط الشاه «كان نكبة ألّمت بالمصالح القومية الأمريكية»، فالشاه لم يؤمّن تدفقاً منتظماً للبترول إلى أمريكا فحسب، بل فرض كذلك الاستقرار والأمن على الهضبة الإيرانية عبر «طموحاته الإمبراطورية». إذاً كان هذا الأمر جيداً لأمريكا: فقد حافظ على تدفق النفط وحافظ على استقرار المنطقة فضلاً على أنه أبقى «القوميين الإيرانيين المغمورين» في الطابور، وجعل«نا» نبدو أقوياء دوماً. وتابع كرافت

مقالته ليوصي «بالبحث عن فرصة حاسمة، ويُفضَّل أن تكون مباغتةً، للتأكيد على القوة الأمريكية، لصالح الأنظمة التي تشعر بخطر آية الله «باعتبارها جزءاً من عملية» إعادة بناء السياسة الأمريكية تجاه إيران». كيف يمكن القيام بذلك أيضاً؟

يمكن لهذه الفرصة أن تتخذ شكل دعم للعراق في محاولته إثارة عمليات مقاومة محلية داخل إيران، وقد تعني تقديم مساعدة عسكرية لتركيا .. ولكي نبحث عن مثل هذه الفرص ونستثمرها من المطلوب حدوث تغيير حاسم في واشنطن. فالولايات المتحدة بحاجة إلى مقدرة لفعل أشياء أخرى إضافة لإرسال قواتها البحرية وعمليات القصف. يتوجب على أمريكا أن تعيد بناء قدرتها التي دمرتها بذاتها منذ بضعة سنوات فقط - قدرتها على التدخل السري والمقنَّع.

الواضح من مقالة كرافت عدم رغبته قبول الثورة الإيرانية كأمر واقع وكثورة حدثت بالفعل، ولذلك فإنها وأي أمر مرتبط بها - كآية الله والإسلام والشعب الإيراني - ينبغي «تنقيحها» بوصفها حدثاً شذّ عن المألوف، ويتمنى على قرائه أن يعتبروه كذلك. بمعنى آخر، كان كرافت هذا يُسقط تصوّره الذاتي للواقع على واقع إيراني، وأمريكي أيضاً، معقّدٍ تماماً، وعلى هذا الأساس يستبدل الواقع برؤيته هو، التي تتضمن ميزة تعليمية إضافية تتمثل بكونها تخلو من الأخلاق كليّة: فهي تتحدث عن القوة، القوة الأمريكية في الاستحواذ على العالم بشروط«نا»، وكأن محصلة عشرين سنة من التدخل الأمريكي في إيران لم تُعلّمنا شيئاً إطلاقاً. وإذا وجد نفسه في أثناء هذه العملية ينكر حق شعب آخر في إحداث تغيير في شكل حكومته بل حتى إنكار حدوث الحدث ذاته، فإن ذلك لا يهم كثيراً. فهو يريد أمريكا أن تعرف (وأن تُعرَف من قبِل) العالم عبر قوتها وسطوتها وحاجاتها ورؤيتها، أما ما عدا ذلك فهو إساءة لها .

والمشكل في هذا الرأي أنه حتى لو نظرنا إليه من نقطة استشراف براغماتية / ذرائعية وأنانية صِرفة فإنه يظل جلفاً وأعمى. ففي ذات اللحظة التي كان كرافت وأمثاله يهاجمون الثورة الإيرانية وينوحون على خسارة الشاه وفقدانه، كان الوضع في إيران شديد التقلّب والالتباس، إذ كانت الجموع التي أسقطت نظام الشاه تنتظم في صدارة تحالف سياسي تشكَّل، وعلى رأسه آية الله الخميني. والخميني كان الوحيد الذي يمتلك النفوذ والشرعية الروحية إضافة للسياسة في شدّ انتباه إيران، ومع ذلك كان ثمة صراع يحدث، مباشرة تحت السطح الذي يهيمن عليه، من بين عدة فئات، من بينها بالطبع رجال الدين (الذين كان أتباعهم ينتظمون ضمن أطر الحزب الجمهوري الإسلامي)، والليبراليون المعتدلون (وفي مقدمتهم مهدي بازرجان)، وتجمّع واسع من الليبراليين على يسار الأحزاب والشخصيات الإسلامية (منه ظهر بني صدر)، واليسار غير الإسلامي المكوَّن من أحزاب وتجمعات متباينة. فلمدة تجاوزت العام - أي من فبراير / شباط 1979 وحتى مارس / آذار أو إبريل / نيسان على الأقل من عام 1980 - كان الصراع على أشده بين مختلف تلك الأحزاب والفئات؛ وكان بني صدر في لحظات معينة يبدو هو الرابح ثم في لحظات أخرى - وأساساً خلال فترة أواخر شتاء عام 1980 وبداية ربيعه - سيطر رجال الدين (وعلى رأسهم آية الله محمد حسين بهشتي). ولم يكن الإعلام الأمريكي قد سرّب من هذا الصراع المحتدم إلا القليل القليل، في حين كان الالتزام الأيديولوجي الأمريكي بفكرة الإسلام المتحدّ المتراص المتناغم المنسجم وغير المتبدّل قوياً، لدرجة أنه لم يلحظ أحد العمليات السياسية الجارية داخل هذه البلد الإسلامية المتفردة. وبعد ذلك، عند انتصار التكتل الإسلامي المحافظ نتيجة الصراع، بدت توصيفات الإسلام الأولى وكأنها هي الصحيحة والمحقّة بعد كل ما جرى. وعندما فشلت عملية إنقاذ الرهائن بالحوامات

وبعد ما قررت إدارة كارتر تنحية إيران جانباً ووضعها على الرف لفترة وجيزة (أي عندما أصبح الوقت متأخراً جداً) بدأت الصحافة الأمريكية، بإذعان وبدافع من الواجب، تنقل أخبار صراع القوى بين بهشتي وبني صدر، فصوّرت بني صدر على هيئة نموذجية بأنه ذلك النوع من الأشخاص الذين كان بمقدورنا التعامل معهم لولا وجود بهشتي هناك، فيما الحقيقة تؤكد بأنه عندما كان بني صدر في مرحلة صعوده أواخر سنة 1979 كان يجري إما تجاهله أو التعامل معه بترفّع وازدراء.

ومما لا شك فيه أن القوة أمرٌ معقد حُوَّل غير مرئي دائماً، إلا إن نظر المرء إليها من زاوية عسكرية صِرفة. ولكن ثمة ظروف لا يمكن فيها، كما لاحظ كرافت بدقة متناهية، رؤية القوة أو فهمها بسهولة، ولا يمكن كذلك استخدامها بشكل مباشر (كشنٍّ غارة أو عملية تخريبية تقوم بها السي آي إيه أو ضربة تأديبية من نوع ما) ولكن بشكل غير مباشر فقط مثل تكرار لازمة («الرهائن الأمريكيون المحتجزون» - حيث ظل هذا العنوان يُعرض ويعاد عرضه عبر جهاز معلومات بدا وكأن مصادره لا تنفد أبداً). فوسائل الإعلام كانت مهتمة بتأكيد نفوذ«ها» المباشر لمدة طويلة جداً، ولا أعتقد من جهتي بأنه من المبالغة القول بأن الشعور «بالعجز القومي الأمريكي» الذي تحدث عنه كرافت كان بروزاً لقوة أمريكية على حساب قوة أمريكية أخرى: أي بروز قوة الإعلام على حساب القوة العسكرية، إذ بعد احتلال السفارة الأمريكية في طهران وجد الجهاز العسكري الأمريكي ذاته في موقف حرج وضعته فيه قوة بدت خارج طيف القوى الأمريكية التقليدية (وهي حقيقة توضحها أيما إيضاح محاولة الإنقاذ الفاشلة التي جرت أواخر شهر إبريل / نيسان عام 1980).

على أن هذه القوة بالذات بقيت مقيّدة بالحدود المرسومة لها من قبل القوى الغنية الممثِّلة رمزياً لوسائل الإعلام. ومع أن الكثير من الأفراد

الإيرانيين كانوا قد استعادوا حريتهم المسلوبة من الشاه والولايات المتحدة، فإن هذا الإيراني أو تلك الإيرانية بقيا يظهران على شاشات التلفزة الأمريكية بوصفهما جزءاً من حشد غوغائي مغفل الهوية ومفرّغ من فردانيته ومجرّد من صفاته الإنسانية،مُحَيْوَنٌ، وها هو ذا قد حُكم مجدّداً في المحصلة النهائية. ولكن سواء فعلت ذلك عن وعي منها أو بدونه، كانت وسائل الإعلام الأمريكية في الواقع تستثمر قوّتها في رسم التمثيلات الذهنية والتصورات السبقية كي تحقق هدفاً مماثلاً للهدف الذي كانت تتوخاه الحكومة الأمريكية قبلها في الماضي: أي توسيع الحضور الأمريكي، أو ما بلغ بالنسبة للإيرانيين درجة إنكار حدوث الثورة من أصلها. ولا أعني بهذا أساساً طريقة عرض الأخبار ولا التحليل أو التفكّر بمَفْصِل جديد في العلاقات الأمريكية الخارجية. ففيما عدا استثناءات قليلة جداً، بدا الإعلام الأمريكي يهدف إلى شنّ نوع ما من الحرب ضد إيران.

الاستثناءات على هذا كله كانت مجموعة تحقيقات ومقالات صحفية هامة أجراها الصحفيان وولتر بينكَس ودان مورغان من صحيفة (الواشنطن بوست) في أشهر ديسمبر / كانون الأول ويناير / كانون الثاني وفبراير / شباط ومارس / آذار من عام 1980؛ إذ وضع هذان الصحفيان أمام القارئ براهين قاطعة عن الصفقات الرابحة للشاه السابق مع شركات التسليح الأمريكية وعن أسهمه في مؤسسة البهلوي المالية وسيطرته وقمعه لشعبه (بعضها مذكور بالتفصيل في كتاب «وهم السلطة» لمؤلفه روبرت غراهام). بيد أن مثل هذه المقالات إضافة لمقال الصحفي برنارد نوسيتر في صحيفة [(نيويورك تايمز) في 26 نوفمبر / تشرين الثاني 1979] والتي تقارن بين الخميني والشاه، كانت قليلة العدد بالنسبة للمقالات والتغطيات الصحفية السائدة حينئذ والتي كانت تُظهر علانية مرةً إثر أخرى مزاج

السخط، الذي تنقله وسائل الإعلام بدورها إلى الجمهور الأمريكي. ومن المستغرب أن لا أحد فكر في النظر إلى السياسة الأمريكية في إيران على خلفية ما تدعى بالامتيازات الأجنبية التي بقيت قائمة قرناً من الزمن؛ فهذه السياسة التي كانت تُمنح بموجبها قوى متعددة - بداية بإنكلترة - امتيازاتٍ اقتصادية وسياسية ودبلوماسية وقضائية وقانونية خارجةً كلها عن نطاقِ التشريع الوطني لإيران (كان الخميني قادراً أن يقول عام 1964 بأنه «إن صدم الشاه بسيارته كلباً أمريكياً فإنه يُحاسب على ذلك ولكن إن دهس طبّاخ أمريكي الشاه... فليس لأحد أن يرفع ادعاءً ضده»[7] لم تُذكر في وسائل الإعلام بتاتاً. ولكن من الواضح أنه كان من الممكن الإفادة منها في تفسير حدّة المشاعر الإيرانية الغريبة تجاه كل «الشياطين الأجانب» ولاسيما الدبلوماسيين منهم وليس الولايات المتحدة وحدها. وربما كان لفهم هذه السياسة على هذا النحو أن يخفف من زعيق الاحتجاجات المنافقة لعديد المعلّقين الذين رؤوا إلى أمريكا بأنها ظُلمت وأسيء إليها من قبل إيران على نحو فاضح وفظيع، وبأنها كذلك بريئة من كل شيء ماخلا كرمها ونزوعها الخيّر تجاه الإيرانيين.

فليس من المفاجئ، والحال هكذا، أن المرء لم يتعلم الكثير مما كان قد نُشر إبان الأشهر الثلاثة الأولى من الأزمة، فقد كانت وسائل الإعلام تعرض إلحاحاً وليس تحليلاً أو تغطية معمّقة لتعقيدات الحدث الكثيرة، وأظن بأن المواطنين الأمريكيين كانوا سيقولون بأن الإعلام قدّم برهاناً ساطعاً على قوّته وقوتهم لمجرد وجوده هناك، في طهران، وعلى موهبته الفذّة في تحسس الحدث وتحويله إلى شكل قابل للاستيعاب، إن لم يكن تفكيكه إلى مكوّناته الأولية! ولكن لم يكن ثمة مهرب من انخداع المرء بتحليل السياسة المعقدة لما كان يحدث، ولم يخرج أحد بالتأكيد بإحساس أن وسائل الإعلام كانت تسجل عمليات التاريخ المعقدة والمربكة أحياناً. على

أية حال، استطاع المرء أن يتعلم شيئاً عن كيفية تناول وسائل الإعلام لعملها وطريقة مباشرته وتولّيه.

وبعيداً عن التوصيفات القاسية لتجربة المواجهة التي ألمحتُ إليها، كانت هناك نفقات أخبار إيران وحجمها بحد ذاته؛ ففي فترة ثلاثة الأسابيع التي قمتُ خلالها برصد ثمانِ صحف يومية وثلاث شبكات إخبارية (هي: تايم ونيوزويك وPBS) اتضح بأن كل صحيفة هامة في أمريكا كانت تُبرز الأحداث الإيرانية مضافاً إليها برامج «الخلفيات»، مرفق معها مقالات أقصر.. وقد أورد الصحفي جون كيفنر من جريدة (النيويورك تايمز) في 15 ديسمبر / كانون الأول 1979 بأن ثمة فيلق لا يقل تعداده عن ثلاثمائة مراسل ومعلّق صحفي غربي (كان معظمهم إن لم نقل كلهم بحاجة إلى مترجمين) على أرض طهران، وذكر كول ألين مراسل صحيفة (أوستريليان) في 16 ديسمبر / كانون الأول 1979 بأن ثلاث الشبكات الإخبارية الأمريكية الرئيسة كانت تنفق مليوناً من الدولارات يومياً في طهران: فإضافة إلى رئيس مكتبها هناك، بحسب كول ألين، كان لدى محطة CBS «فريقاً مكوّناً من 23 صحفي ومصور ومهندس صوت وخبراء أفلام وفنيين، يعاونهم 12 مترجم وسائق ودليل إيراني»، كانوا يشغلون جناح فندق تحوّل إلى مركز عمليات لهم بكلفة تبلغ ستة آلاف دولار شهرياً، إلى جانب 35 غرفة إضافية مخصصة لكل صحفي وسائق ومترجم بكلفة قدرها سبعون دولاراً يومياً، مضافاً إلى ذلك نفقة الطائرات الخاصة وأجهزة التيليكس والسيارات والهواتف، جنباً إلى جنب مع محطات الأقمار الاصطناعية للاتصالات التي كانت تستخدم لمدة أربع ساعات يومياً بكلفة مائة دولار للدقيقة الواحدة؛ وترتفع النفقات ارتفاعاً كبيراً.

لدى عودته إلى الولايات المتحدة بعد رحلته إلى الخارج، علّق فيرمونت رويستر في (وول ستريت جورنال) في 19 ديسمبر / كانون الأول

1979 بأن كومة الصحف والبرامج التلفزيونية التي جمعها والتي بدأ بدراستها وتفحصها تشهد على:

«أنني لم أعرف حتى الآن كم كان قليلاً ما علمته وتعلّمته من الأزمة الإيرانية برغم التغطية الضخمة لها. فحالما عدت إلى وطني صعقت وأنا أجد نفسي غارقاً في موجة يومية هائجة مائجة من التقارير التلفزيونية والإذاعية والصحفية عن إيران. كانت الصحف تنشر تقارير مطوّلة بعناوين ضخمة، بينما كان التلفاز يخصص معظم نشراته الإخبارية المسائية للموضوع الإيراني ثم يبث برامج أجنبية خاصة في وقت متأخر في كل ليلة تقريباً. بسبب ذلك راودتني فكرة متطرفة أخرى مفادها أن وسائل الإعلام الإخبارية كانت منشغلة بالمبالغات ومغالية في عملها. قد يبدو الأمر ردّ فعل غريب على حدث ليس له كل هذه الأهمية الواضحة... ولكن حجم الكلمات التي تصف الحدث لا تتساوى بالضرورة مع المعلومات المسرّبة. والحقيقة أنه برغم الكثير الكثير من الكلمات المصاغة، لم يكن هناك أي خبر حقيقي على الإطلاق. اليوم الثامن والعشرون... اليوم الخامس والثلاثون... اليوم الأربعون، معظم الأيام كانت بالكاد تختلف عن اليوم الذي يسبقها لجهة التغطية الصحفية.»

ربما كان ردّ فعل رويستر تجاه تشابه الأخبار لا يفوق رد فعله تجاه المدى المستخدم في البحث عن تلك الأخبار ونطاقه الضيق غير المرضي والسريع النفاذ. فكم من الوقت يمكننا الاعتماد خلاله على الخبراء والمراسلين المهتمّين، على نحو مفهوم، بالرهائن والساخطين على خطأ احتجازهم، والغاضبين ربما من الإسلام أيضاً، كم يمكن الانتظار وهم بحالتهم هذه يأملون الحصول على معلومات وأخبار وتحليلات جديدة؟ وإذا رغب أحدكم أن يقرأ صحيفة [شيكاغو تريبيون) عدد نوفمبر / تشرين الثاني] سيجد مقالة طويلة نوعاً ما بقلم جيمز يوونيغر، أورد فيها آراء خبراء يقولون بأن

«هذا الأمر ليس أهلاً للنقاش العقلاني» أو أن الإيرانيون «توّاقون للشهادة» ولديهم «نزوع للبحث عن أكباش فداء» - ثم في مجلة (التايم) أو (النيوزويك) بعد ذلك بأسبوع، وفي العديد من المقالات التي نشرتها صحيفة (نيويورك تايمز) بعد أسبوعين، سيبقى القارئ يصادف المعلومات ذاتها بأن الإيرانيين شيعةٌ يتشوقون للشهادة ويقودهم خميني غير عقلاني، كارهٌ لأمريكا، مصمّم على تدمير الجواسيس الشيطانيين، راغب عن التسوية.. الخ. أوليس هناك أحداث جرت في إيران قبل الاستيلاء على السفارة يمكنها أن تنير لنا الأمور وتوضّحها أكثر؟ ألم يكن هناك تاريخ إيراني أو مجتمع إيراني يُستند إليهما للتحدث والكتابة عن أمر لم يكن يُترجم سابقاً إلى التنزيل من المرتبة الإنسانية لإيران المجنونة التي تهين أمريكا الطيبة دون أدنى مسوّغ؟ والأهم من ذلك كله، هل كانت الصحافة ببساطة مهتمة بنشر الأخبار بتوافق على ما يبدو مع سياسة الحكومة الأمريكية كي تحافظ على أمريكا «موحَّدة» خلف مطلبها غير المشروط بتحرير المحتجزين، وهو مطلب - قيِّمه على نحو لاذع المحاضرُ في جامعة هارفارد روجر فيشر في برنامج (تودي شو) في 3 ديسمبر / كانون الأول - كان بذاته خاضعاً للأولوية الحقيقية التي لم تكن تحريرهم بل «إبقاء أمريكا قوية»؟

وما يوحي بالتناقض هو أن الحكومة الأمريكية ووسائل الإعلام يبدوان أحياناً متخاصمين؛ وأمثلتنا على ذلك الضجة التي أثارها تهجّم الحكومة على محطة NBC بسبب استثمار هذه الأخيرة للمقابلة التي أجرتها مع جاليغوس[8]، أو اللازمة المتكررة الواردة عن مصادر تتحدث إما لصالح الحكومة أو مثلها بأن، على نحو ما عبّر جورج بول في لقاء أجراه معه برنامج (التقرير) في 12 ديسمبر / كانون الأول، «شبكة الاتصالات الأعظم في العالم موضوعة في الحقيقة في خدمة الحكومة المزعومة في إيران». وكان يوجد، ونحن لم نخرج عن الموضوع بعد، ذاك التلغيم المتواصل

للشهادات أو التصريحات أو البيانات المذاعة أو المطبوعة أو المنشورة أو الموصوفة عبر وسائل الإعلام، والتي تتحدث إما عن أن كذا من الشخصيات قد تعرض لغسيل دماغ عند حديثه أو بأن فلان وعلتان من الإيرانيين يقومان بحملات دعائية أو أنهما عدوان متعصبان. ففي تقريره لصحيفة شيكاغو تريبيون في 22 نوفمبر / تشرين الثاني، قال الصحفي جيمس كوتيس: «صرّح مسؤولون في الإدارة الأمريكية بأن الأسرى المحتجزين في السفارة الأمريكية بطهران يتعرضون لضغوط نفسية شبيهة بعمليات غسيل الدماغ التي تعرّض لها أسرى الحرب الأمريكيون إبان الحرب الكورية والفيتنامية قبلهم». والمسؤولون في الإدارة هؤلاء اعترفوا لاحقاً بأنهم «قلقون حيال بعض التصريحات التي أدلى بها المحتجزون المحررون منذ إطلاق سراحهم». أما الصحفي لويس تيمنيك فقد أرسل تقريره لصحيفة (لوس أنجلوس تايمز) في 26 نوفمبر / تشرين الثاني يقول فيه طبقاً لأحد الخبراء بأنه «بإمكان العالم أن يرى ويسمع لقاءات مسجّلة مع المحتجزين (يعترفون) فيها بجميع ضروب التعذيب التي تعرضوا لها، ويطلقون عبرها تصريحات مضرَّة بهم وبالولايات المتحدة في آنٍ معاً».

ولا تزال هناك قضية أخرى فيها شجار مشابه بين الزملاء وهي الهجوم الإعلامي الذي تعرض له عضو مجلس الشيوخ السيناتور كينيدي (أوردت صحيفة نيويورك بوست، مثلاً، في 5 ديسمبر / كانون الأول مقالة بعنوان «كينيدي معبود طهران») وذلك لأنه اقترح وجهة نظر بديلة لم تتطابق مع وجهات نظر الحكومة ووسائل الإعلام الأمريكية، أو هاكم التقريع القاسي الذي تعرّض له النائب جورج هانسن الذي أُعيد نبش ماضيه بأكمله كي تُضفى جدية على التهم التي وجهها إليه تيب أونيل.

أنا لا أقول بأنه ثمة تواطؤ مباشر بين الإعلام والحكومة، ولا أقول بأن كل ما نقلته الصحافة عن إيران كانت قد شوّهته أساساً القيود

والكوابح الأيديولوجية التي أناقشها هنا، وأنا بكل تأكيد لا أعتقد بوجود وسيلة للصفح عن عملية احتجاز الرهائن، فحتى السفير الإيراني لدى الأمم المتحدة أقرّ بذلك تماماً في لقاء أجراه معه برنامج (التقرير) في الخامس من نوفمبر / تشرين الثاني، على أنه لا يمكن لأحد الشك بأن أزمة الرهائن أدت دوراً، ما يزال غير محلّل بشكل كافٍ، في الديناميكيات المعقدة داخل ثورة إيران المستمرة راهناً، على الرغم من أنه ظهر بأن سبب تقهقر العناصر الفاعلة في المجتمع الإيراني كان قد ساعدته عملية الاستيلاء الطويلة على تلك السفارة. أما الآن وقد أوشكت الأزمة على نهايتها (أساساً لأن الحرب مع العراق جعلت المحتجزين الأمريكيين غير مفيدين بعد الآن لسياسة إيران الداخلية) فإن ظرفاً جديداً على وشك البروز. وبرغم ذلك فإن ما أقوله هو أن العالم الذي نعيش فيه معقّد ومختلف راهناً إلى أبعد الحدود، ويحتمل إلى أبعد حدود الاحتمال أن يستمر في إنتاج ظروف غير تقليدية (مهما كان صغيراً ميل الولايات المتحدة بوصفها أمة نحوها) بحيث لا يمكن الاستمرار في التعامل مع هذا العالم وكأن كل شيء يمكن ترجمته إما إلى إهانة للقوة الأمريكية أو افتتان بها. كما أنه لا يمكن للأمريكيين أن يواصلوا الاعتقاد بأن أهم أمر في «الإسلام» هو كونه إما مع الأمريكيين أو ضدهم، فهذه الرؤية الاختزالية جداً للعالم، المصابة بعقدة الخوف من الأجانب ستضمن بقاء المواجهة مستمرةً بين الولايات المتحدة من جهة وبقية البشر المتصلبين من جهة أخرى، وهي سياسة ستفضي إلى توسيع نطاق الحرب الباردة ليشمل قسماً ضخماً غير مقبول من الكرة الأرضية. وأحاجج من جهتي بأن مثل هذه السياسة يمكن اعتبارها دفاعاً نشطاً عن «أسلوب الحياة الغربي»، ولكنني أعتقد بأنه يمكن طرح حجة تماثلها قوة بأن أسلوب الحياة الغربي هذا لا يقتضي بالضرورة إثارة حالة من العداء والمواجهة كوسائل إيضاح لإحساسنا بمكانتنا في هذا العالم.

إن اقتراحاتي الخاصة عما أزعم أنه بروز لظرف سياسي راهن مؤخراً (وإيران مؤشر أساسي عليه) تحتاج الآن إلى عرض شديد الإيجاز وعند هذه النقطة، ففي حين يجادل القسم الأعظم من الناس بأفول القوة الأمريكية، أقول عوضاً عن ذلك بأن قسماً من العالم، أكبر من السابق، أصبح واعياً سياسياً وبالتالي قلّ احتمال أن يَقْنَع بأي وضع كيفما اتفق، سواء ذلك المتعلق باستيطان الفضاء أو بالتعامل مع حليف غير عاقل. واليوم توضح كل من إيران وأوربا الغربية على التوالي ما أعنيه. وعلاوة على ذلك ليس ثمة سبب يدعونا للاعتقاد بأن الشعب الأفغاني كان راغباً بغزو الاتحاد السوفييتي لبلاده أكثر مما كان الإيرانيون سعداء بدعم الولايات المتحدة لشاههم السابق. وأظن أنه من الخطأ والغباء في آنٍ معاً أن نعتبر «الإسلام» كتلة واحدة منسجمة، تماماً، مثلما أظن بأنه حكمٌ سياسي سيئ أن تعامل «أمريكا» وكأنها إنسان مجروح بدلاً من معاملتها بوصفها نظاماً معقداً، وبناء عليه أعتقد أننا بحاجة لمعرفة المزيد عن العالم وليس الأقل؛ فينبغي علينا بالنتيجة أن نتوقع معايير صحفية أرفع ومعلومات أكثر اطلاعاً وعمليات سرد لما يحدث أكثر شفافية ودقة مما نحصل عليه حالياً. بيد أن هذه الأمور تعني بالتأكيد الوصول إلى أبعد بكثير مما هو متوفر راهناً لدى الصحفيين والصحفيات العاملين في مجتمع ما في هذا العالم، أي أن يتجاوزوا واقعه الحالي الذي يقول بأن: أ) وعيهم بالعالم غير الغربي مقيّد أساساً إما «بأزمة» ما أو بفكرتهم غير المشروطة عن سمو عرقهم، ب) قدرتهم على إنشاء بنية معلوماتية تفصيلية ضخمة بحد ذاتها، بعيداً عن الكليشيهات المبتذلة المجمّعة بسرعة وعن المصلحة الذاتية ضيقة التعريف، هذه القدرة جديرة بالملاحظة، جـ) تاريخ تفاعلهم مع شعوب العالم الإسلامي شديدي التمايز والتباين فيما بينهم كان قد تشكّل مؤخراً، فقط عن طريق النفط والحكام (مثل الشاه السابق) الذي جلب تحالفهم مع

الولايات المتحدة على بلدانهم «جائزتين» محدودتين لمّا تثبت نجاعتهما بعد: أي «التحديث» ومناهضة الشيوعية.

إن الوصول إلى أبعد من هذا الحد سيكون مهمة شاقة في الحقيقة، خذوا مثلاً مراسلي معظم الصحف وشبكات التلفزة الأمريكية وهم يرهقون أنفسهم بشكل بطولي كي ينجزوا واجباً يقتضي منهم العودة بتحقيق صحفي: ولكنهم مع ذلك لا يعرفون لغة المنطقة التي يغطونها وليس لديهم خلفية عنها عادةً، فبعد جولة قصيرة تُوقف مهمتهم حتى بعد أن يكونوا قد شرعوا بكتابة مقالات هامة. وليست مهمةً موهبة الصحفي في هذا المجال، فلا يمكن للصحفي أو الصحفية أن يأملا بكتابة تقاريرهما عن مناطق معقدة كإيران أو تركيا أو مصر دون وجود بعض من التدريب وفترة مطوّلة من الإقامة في تلك المنطقة. فكّروا مثلاً بجيمس ماركهام الرجل القدير الموهوب الذي غطى الحرب الأهلية اللبنانية لصالح صحيفة (التايمز) بين عامي 1975 - 1976، وهو الذي كان قد وصل من فيتنام لتوّه؛ فبعد سنة واحدة فقط أمضاها في الشرق الأدنى أُرسل إلى إسبانيا. وهاكم مثالاً آخر وهو أنه في أثناء غياب جون كيفنر في طهران، جرت تغطية كامل منطقة الشرق بشكل متقطّع لحساب صحيفة (التايمز) من قبل الصحفي هنري تانر من موقعه في روما أو من قبل الصحفي نيكولاس غيج، في حين كانت الصحفية مارفن هاوو، المراسلة السابقة في بيروت (والتي كان من المفترض أن تغطي الأردن وسوريا والعراق ومنطقة الخليج) قد أمضت عاماً واحداً في بيروت مباشرة بعد انتهاء مهمتها في البرتغال، فبعد ذلك بعام واحد أيضاً أي في خريف 1979، نُقلت إلى أنقرة. إذا قارنا هذا النوع من الأمور السائبة مع الممارسة الصحفية في بعض عوالم الإعلام والصحافة الأوربية، ستبرز حينها المخاطرُ التي ينزلق الإعلام الأمريكي نحوها بروزاً ساطعاً: فلدى (اللوموند) الصحفي إريك رولو الذي يتحدث العربية بطلاقة

والذي أمضى مراسلاً في المنطقة ما يقارب الربع قرن، ولدى صحيفة (مانشستر غارديان) الصحفي ديفيد هيرست الذي يتحدث لغات المنطقة بطلاقة أيضاً إضافة لكونه محارباً قديماً له من الخبرة خمسة عشر عاماً على الأقل. (ولكن حال صحافة الشؤون الخارجية الأوربية في معظم النواحي الأخرى ليست أفضل من نظيرتها الأمريكية). إن ميزة التغطية الإخبارية الملائمة التي يقوم بها مراسل المرئيات، والذي من المحتمل أن يكون أكثر تجوالاً من مراسل وسائل الإعلام المقروءة، تجعل من هذا الأخير يبدو كأنه موسوعة من المعرفة والصفاء الذهني.

وأظن بأن التفاوت وعدم التوازن الشديدين في التغطية الإعلامية للشرق و«الإسلام» الذي نجده عادة في الإعلام الأمريكي لا يتم التساهل معه أو التغاضي عنه في الإعلام الغرب أوربي، وهذا لا يعني بأن مشاكل التغطية الإعلامية في أوربا الغربية قد تم التغلب عليها. ويشقّ عليّ استيعاب لما تبدو جميع مجالس الإدارات الإذاعية والتلفزيونية والصحفية متفقة على وجوب الثقة بمدرسة الأغرار في الإعلام والمراسلات الإعلامية أكثر من الوثوق بتاريخ من الخبرة الإعلامية في المنطقة المغطاة. فإبان الأزمة الإيرانية كان بمقدورنا مشاهدة مراسلي شبكات إخبارية متمكنين مثل مورتون دين وجون كوتشران وجورج لويس وهم يتحولون إلى «خبراء» أمام أعيننا، ليس لأنهم كانوا أكثر إطلاعا بل لأنه، ببساطة، كان يُعتقد بأنك إن بقيت في مكان واحد لمدة طويلة نسبياً فإنك ستعرفه على أفضل حال. أما ما شاهده المرء، في الواقع، فكان مراسلاً يعتمد أكثر فأكثر ودونما حرج على حاجته إلى إعداد تقريره - مثالي على ذلك برنامج (الحوار المسائي) في قناة CBS بين جون تشانسيلُر في نيويورك وبين لويس وكوتشران في طهران - وأقل فأقل على التحليل أو عملية جمع الأخبار الحقيقية. أما الدقَّة - وهي فضيلة لا تمتُّ إلى الإعلام بأية صلة - فعادةً

ما كان يُضحى بها على مذبح إعداد التقرير وإخراجه كيفما أُتفق، سواء أكان هناك خبر جيد أم لم يكن.

ولكن ثمة ضغوط أخرى تؤدي أدواراً هامة أيضاً؛ فصحفيو وسائل الإعلام المطبوعة يعون أنه بمقدور مراسلي شبكات التلفزة إعداد تقارير كل ليلة تكون، بكل ما تعنيه العبارة من معنى، ملفتة للنظر جداً، فيفكرون هم أيضاً حينذاك من زاوية ما الذي سيجذب المستهلكين نحونا، الأمر الذي لا يكون له في نهاية المطاف سوى القليل من العلاقة بالتغطية الإعلامية الحقيقية أو بالدقة أو بالجوهر الحقيقي للعمل الإعلامي. وقد قاد هذا النوع من التنافس بين المقروء والمصوَّر إلى المغالاة في التوكيد على ما هو غريب في الإسلام الشيعي وإلى الاندفاع صوب الجوانب النفسية في شخصية الخميني، برغم أن هذا التنافس بالذات هو الذي يفسر تجاهل تغطية الشخصيات والقوى الأخرى الفعالة في إيران آنئذ. وثمة أمر آخر أكثر أهمية - وتصحيفاً - هو حقيقة أن وسائل الإعلام استُخدمت كقنوات اتصال دبلوماسي، وهو أحد مظاهر «قصة إيران» التي دقّقت فيها مجلة (برودكاستينغ) تدقيقاً شديداً في عددها الصادر في 21 ديسمبر / كانون الأول عام 1979. فالإيرانيون، إضافة إلى الحكومة الأمريكية، كانوا مدركين تماماً بأن التصريحات إلى التلفزة ما كانت موجهة إلى الشعب الذي ينتظر أخباراً جديدة فحسب وإنما كذلك إلى الحكومات ومناصري هذه الفئة أو تلك وإلى الناخبين الجدد أو الذين كانوا على وشك التبلور. لم يقم أحد بدراسة تأثير هذا الأمر على «تحديد وتقرير ماهية الخبر»، ولكنني أعتقد بأن الوعي العام به قاد الصحفيين الأمريكيين باتجاه التفكير، على نحو مقيَّد واختزالي، بثنائية نحن - مقابل - هم. على أن هذا الفهم المبسّط لدى الشعور الجمعي جعل ضعف الصحفيين وعد دقّتهم أوضح وليس العكس.



III
افتراضات غير مُختبَرة وخَفيَّة

إن عدم الدقة الصحفية سيئة تماماً، ولكني أعتقد أن الأسوأ منها هو التقارير الصحفية المبنيّة على افتراضات الأمر الواقع. في عددها الصادر عن شهري يناير / كانون الثاني وفبراير / شباط سنة 1979، نشرت مجلة (كولومبيا جورناليزم ريفيو) مقالة تحدثت عن كيفية تناول وسائل الإعلام الأمريكية لنظام الشاه، فعرض كاتبا تلك المقالة المميّزة بشكل مقنع كيف أن «الصحافة باختصار قبلت جملةً وتفصيلاً وجهة نظر الشاه الضمنية بأن أفضل ما يمكن لشعبه أن يحتشد حوله من مصادر أيديولوجية هو التعصب الديني والشيوعية.»[9] وعلّقت مجلة (ساينس) في عددها الصادر في 14 ديسمبر / كانون الأول 1979 على الإخفاق في الفهم أيضاً، ولكنها وجهت اللوم بأمانة أكبر إلى مجمل الأجهزة الدفاعية والأمنية الأمريكية؛ وعرض الصحفي هيرمان نيكل هذا الرأي بشكل أشمل وأعمق في عدد 12 مارس / آذار 1979 من مجلة (فورتشن)، على أن النتيجة الحكيمة التي خلص إليها كانت قد مرّت مرور الكرام عموماً ولم ينتبه إليها أحد:

«إن جذور الإخفاق الأمريكي [في إيران] تضرب في تربة أعمق من تربة الهفوات التكتيكية، وأعمق باتجاه الماضي.»

ولا يمكن التوصل إلى تساؤل ذي فوائد جديّة للمستقبل إلا عبر البحث العادل والدؤوب في هذه الجذور، كما أنه لا يمكن القول دائماً بأن مثل هذا المِران على الاستجواب الذاتي من قبل الولايات المتحدة يجب ألا ينهمك في جوٍ من الاتهام المضاد الانفعالي الخلافي حول «من فقد الصين؟» الذي كان ساماًّ ومؤذياً جداً للسياسة الأمريكية السابقة إبّان عقدي الأربعينات والخمسينات من القرن العشرين. إن التاريخ الحديث لسياسات الولايات المتحدة تجاه إيران ليس بحكاية بارزة تحتاج إلى متنبئين حكماء ممن طال تجاهلهم وصاروا مؤهلين الآن لرفع أصواتهم وتوجيه أصابع الاتهام، بل يبدو أن مسؤولية الفشل مشتركة ومتسعة النطاق بما يكفي لتشجيع بروز نوع من الإحساس الجماعي العام بالتواضع. فالمغالاة الخطيرة بشأن سلطة الشاه الشخصية في حكم إيران كانت خطأ في التقدير تبنّته كل من الإدارتين الجمهورية والديمقراطية بثقة متماثلة: فلم تعد الأصوات الشكوكية أو المخالفة مسموعة في أروقة مجلس الشيوخ أكثر مما هي مسموعة في قاعات البيت الأبيض.

إن الحوارات التي ترجّح كفة الأسئلة السياسية البنّاءة على الاتهامات المتوعدّة التي تخاطب القلب دون العقل يجب أن تبدأ بوعي متجدّد بأن الأمم الأخرى ليست، في المحصلة النهائية، ملك لنا كي «نخسرها». فإن كان ثمة درس تعلّمه الأمريكيون من مأساة فيتنام فإنه دون ريب ذاك الذي يقول بأننا لا نمتلك القدرة على رسم مسالك الأحداث ودروبها في البلدان العتيقة المتأثرة عميقاً بتاريخها وثقافاتها ودياناتها، فإن بدا دور البوذية في منطقة جنوب شرق آسيا مربكاً سياسياً أغلب الأحيان، فإن دور الإسلام في إيران برهن على أنه أجدر بالملاحظة ومربك ومحيِّر أكثر لصانعي السياسة الأمريكية.

وبعد مرور عام تقريباً، بقيت مواقف الاتهام والاتهام المضاد ذات

العلامة الأمريكية المسجلة سائدة، مضافاً إليها سخرية أن الإعلام عامة بدأ يجد صعوبة في التنازل والإقرار بأن الثورة بذاتها كانت قد حدثت بالفعل. خذوا مثلاً أن معظم الصحافيين ما يزالون يميلون إلى الإشارة لمحمد رضا بـ«الشاه» وليس «الشاه السابق»، ومثالنا الآخر هو أنه حتى منتصف عام 1980 (عندما بدا واضحاً بأن الجناح اليميني للثورة كسب معركة الهيمنة على الحكم) كانت ما تزال تتدفق تقارير صحفية تتحدث عن الفظائع وعمليات الإعدام بنسبة أعلى بكثير من تلك التقارير التي تصف الصراع السياسي في إيران، السلس إلى ابعد الحدود والمفتوح على مصراعيه تماماً. فكان حرياً بالصحف أن تعتبره مسعى يستحق الاهتمام ذاك الذي يصف بإسهاب ما الذي يعنيه وجود دزينة من الأحزاب السياسية المتنافسة على النفوذ والسلطة والمتحرِّرة نسبياً من التعذيب والسجن، بالنسبة لبلد تعرّض لعقود من القمع الرهيب، وما معنى أن يكون لأمة قائداً لا يملك، برغم تصلبه وعناده وعدم جاذبيته في معظم النواحي، سوى موقعاً رسمياً غير واضحٍ أو محدَّد المعالم، والذي لا يهتم بنظام الحكم المركزي كثيراً، قائداً جليلاً مبجلاً على نحو واضح، والذي يبدو فناناً في إبقاء تلك الدزينة من الأحزاب منشغلة ببعضها ولكن تحت سيطرته المطلقة، والذي يتحدث بمثل هذا الإيمان الراسخ والقناعة الثابتة عن المستضعفين في الأرض؟ بضعة قليلة فقط من التقارير الصحفية كانت قد تطرقت إلى الموضوع بشكل صحيح نوعاً ما إبان الأيام الأولى لأزمة الرهائن، فذكرت بأن الحكومة في إيران هي في أفضل الأحوال حكومة مؤقتة تنتظر تأسيس الدولة الجديدة، أو أنه في القسم الأعظم من عام 1979 كانت تدور في إيران الكثير من الحوارات حول الدستور وبنية الحكم والحكومة، أو بأنه توجد الكثير من الأحزاب المتنافسة بضراوة (دينية وعلمانية، يمينة ويسارية) أو أنه كانت تظهر باضطراد عشرات الصحف، أو

أنه كان ثمة مسائل وقضايا سياسية واقعية وحقيقية (ليست في مطلق الأحوال قابلة للاختزال إلى قضايا تحزبيّة أو طائفية أو عرقية أو دينية) تشغل بال عدد كبير من الإيرانيين، أو أن الصراع بين آيات الله (كالخميني وشريعة مداري وغيرها من الصراعات) مرتبط بالتفسيرات السياسية إضافة للدينية للمبادئ الإسلامية، أو بأن مستقبل إيران ليس بحاجة إلى أن يتماشى قسراً مع نماذج يرى إليها صحفيو الطبقة الوسطى في الصحف الأمريكية بأنها مرغوبة أو غير مرغوبة.

إن أشقّ ما يَشْكُل على الفهم والاستيعاب بخصوص قطاع التحرير والمراسلات الصحفية في الإعلام الأمريكي هو لماذا كان هذا القطاع، دون استثناء تقريباً، ينظر إلى الحركة التي أطاحت بالأسرة الملكية البهلوية وجلبت بدلاً عنها مجموعات مختلفة وربما أكثر شعبية، تلك النظر المزدرية والمرتابة؟ «البرابرة الجدد طلقاء الآن في إيران» هكذا عَنْوَن الصحفي هال غَليفر مقالته في صحيفة (أتلانتا كُنستيتيوشن) في 13 نوفمبر / تشرين الثاني 1979، والذي لم يكن يصف الطلاب الذين احتجزوا الأمريكيين فحسب بل كل فرد إيراني. اقرؤوا مقالة يوسف إبراهيم المطوّلة، الخبيرة ظاهرياً، في عدد أكتوبر / تشرين الأول 1979 من مجلة (نيويورك تايمز سَنْدي) لتقتنعوا بأن الثورة الإيرانية كانت قد فشلت لتوها حينئذٍ، وبأن إيران ما هي إلا حمم بركانية حارقة تمور بالاستياء والخوف من الثورة وكرهها. ما دليله على ذلك؟ حسناً، في الأساس بعض الانطباعات الشخصية واقتباسات عن وزيرين في الحكومة، والقسم الأكبر من دليله نقاشاتٌ دارت بينه وبين مصرفي ومحامي ومدير مؤسسة إعلانية.

لست أعني بهذا أنه لا ينبغي أن يكون للمراسلين آراء شخصية أو ألا يُطلعوا قرّاءهم عليها إن وُجدت، بل أعني بأن الإشكال يحدث عندما يُحوّل الرأي، إعجازياً، إلى حقيقة بحيث تصير الصحافة فجأة نبوءة غير منزَّلة.

فإذا افترضنا بأن الثورة الإيرانية كانت شيئاً سيئاً بسبب استخدامها لمصطلحات غير مألوفة ومثيرة (في أعين الغربيين) عن المقاومة الدينية وكذلك السياسية في معارضتها للاستبداد، حينها سيكون ما نبحث عنه ونجده بشكل ثابت لا يتغير هو انفعال غير عقلاني. لنتمعّن فيما كتبه ري موزلي في صحيفته (شيكاغو تريبيون) في 25 نوفمبر / تشرين الثاني:

«إن الشعب الذي يعتبر الموت شرفاً ومجداً هو، بالتعريف، شعب متعصب؛ فالشهوة الحاقدة إلى الدم الحاقدة والتشوّق للشهادة يبدوان واضحين بشكل خاص لدى المسلمين الشيعة في إيران، وهو ما دفع ملايين الإيرانيين المجرّدين من السلاح إلى الوقوف وقفة تحدٍ أمام جنود مدجَّجين بأسلحة أوتوماتيكية إبان الثورة.»

كل جملة من جمل هذا المقطع من المقالة تحتوي افتراضات خلافية جداً تتخذ شكل الحقيقة، ولكن بما أن الإسلام هو موضع النقاش هنا فإن هذه الافتراضات تبدو جائزة ومشروعة. إن معظم الأمريكيين لا يعتبرون باتريك هنري(*) متعصباً بسبب قوله «أعطني حريتي أو أعطني موتي»، كما أن الرغبة في قتل مواطنين فرنسيين تعانوا مع النازيين (آلاف مؤلفة من الفرنسيين كانوا قد أعدموا في غضون أيام) لا يعني بأن الشعب الفرنسي يمكن توصيفه بمثل هذه الطريقة التعميميّة. ثم ما الخطأ في الإعجاب بشعب تدفعه شجاعته الأخلاقية إلى مواجهة جسورة مع قوات مدججة بالسلاح؟

لقد حظي هجوم الصحفي موزلي على إيران بدعم من افتتاحية مطوّلة جداً في صحيفته في اليوم ذاته، اتهمت الخميني بأنه ليس بأقل «من حرب مقدسة على العالم». وحافز الجهاد هذا كان قد أُعطي زخماً غير

(*) باتريك هنري Patrick Henry (1736 - 1797): سياسي وخطيب أمريكي. - عن معجم ويبستر.

عادي أيضاً في 12 ديسمبر / كانون الأول في صحيفة (لوس أنجلوس تايمز) في مقالة لإدموند بوسورث؛ ولندع جانباً ما قاله فازلُر رحمن «بأنه من بين المذاهب الإسلامية المتأخرة... لم يعلن الجهادَ واحداً من أركان الدين سوى الخوارج المتعصبين»[10]، واصل بوسورث مقالته خبط عشواء ليدلي بمقدار ضخم من «البراهين» التاريخية الداعمة لنظرية أن النشاط السياسي الذي دام نحو اثني عشر قرناً في منطقة تضم تركيا وإيران والسودان وإثيوبيا وإسبانيا والهند، يمكن فهمه باعتباره انبثق عن دعوة المسلمين للجهاد.

إن كانت المبالغات الأفّاكة واحدة من الأنماط الصحفية شائعة الاستخدام في وصف إيران، فإن النمط الآخر هو تأنق لفظي سيء التطبيق متفرع عن الجهل، ولكنه ينشأ غالباً عن عداء أيديولوجي محجوب بالكاد، وأكثر أشكاله تفشياً هو أسلوب استبدال الواقع الفعلي «بشرح» مُقْنِع لواقع يبتدعه المراسل الصحفي من تهويماته. إن الموضوع الوحيد الذي تناولته الصحف وبرامج التلفزة بإمعان ولكن على نحو سطحي، فقط خلال ثلاثة الأشهر الأولى التي تلت الاستيلاء على السفارة، كان النظام الإيراني السابق: إذ لم يكن من الشائع لفترة طويلة جداً أخذ المظالم الإيرانية، تجاه كل من الشاه المخلوع والسياسة الأمريكية طويلة الأمد الداعمة له دون تحفظ، مأخذ الجد. وإلى حد ما أيضاً، كان انتهاك السيادة الإيرانية في شهر أغسطس / آب 1953، عندما قامت وكالة المخابرات المركزية الأمريكية [على نحو ما تحدث كيرميت روزفلت بالتفصيل في كتابه الحديث (الانقلاب المضاد) الذي سرعان ما سُحب من التداول] بالتواطئ مع شركة النفط الأنغلو - إيرانية بإسقاط محمد مصدق[11]، كان قد استحق تحقيقاً بسيطاً خرج بافتراض يقول بأن الولايات المتحدة بوصفها قوة عظمى مخوّلة أن تغيّر الحكومات وتصفح عن الاستبداد الذي يُنزَل بالشعوب غير البيضاء، الأمية الجاهلة، كما يحلو لها. وفي مقالة افتتاحية في صحيفة

(نيويورك تايمز) في 11 يناير / كانون الثاني 1980، رأى الطبيب النفسي الممارس جورج غروس بأنه عبر سماحها بدخول الشاه السابق إلى نيويورك كانت الولايات المتحدة قد عفت عنه في الواقع، وهو سلوك «خالٍ من أي مبدأ أخلاقي»، تماماً مثلما كان العفو المتكلف للرئيس الأمريكي جيرالد فورد عن نظيره السابق نيكسون قد أظهر «قدرةً معطَّلة على تكوين حكم ضمن إطار أخلاقي، وافتقاراً للتقمّص الوجداني لغضب الآخرين الأخلاقي.»

كانت قليلة مثل هذه الملاحظات ومتباعدة الفترات، فمعظم كتّاب المقالات وافتتاحيات الصحف قنعوا بالتأنق الكلامي ولطف التعبير عما يكرهون؛ وبدا أنه ثمة توافق بينهم على أن الإيرانيين قد اقترفوا جريمة لدى إعلانهم الحرب ضد سفارة الولايات المتحدة مع أنه، في الواقع، لم يعتقد أحد منهم كذلك بأن ما فعلته الولايات المتحدة بإيران عبر إسقاطها لمصدق سنة 1953 كان بمثابة إعلان حرب.

إيرنست كوناين كاتب افتتاحية (لوس أنجلوس تايمز) في 10 ديسمبر / كانون الأول 1979 كان مثالاً نموذجياً نوعاً ما على هذه الحالة العامة:

«يبدو أن التقارير الأجنبية تثبت صحة رأي خبراء الشرق الأوسط بأن ما نراه فعلاً هو ثورة واسعة النطاق ضد التأثيرات المشوَّشة السلبية التي رافقت عملية التحديث غريبة الطابع في السنوات الأخيرة.

فالشاه مكروه ليس لأن شرطته تعذب الناس فحسب بل كذلك لأنه استولى على الإعانات المالية التي تقدمها الحكومة لرجال الدين المسلمين واشرف شخصياً على ثورة صناعية خلعت جذور الإيرانيين من تربة حياتهم التقليدية الريفية.

ويجري اختيار عبارة «أمريكا الشيطان الأكبر» بوصفها النذل الرئيس ليس في إيران وحدها ولكن في أمكنة أخرى أيضاً نظراً لأن

الولايات المتحدة كانت القوة البادية أكثر من القوى الغربية الأخرى في المنطقة طوال الخمس والعشرين سنة الماضية، ولذلك أصبحت وجه القباحة للقوى الخارجية التي جلبت تغييرات غير مرحب بها إلى إيران.»

إن الكثير مما تحتويه هذه المجادلة يرجّح الكفة لغير صالح الإيرانيين لما فيها من افتراضات غير منطوقة تعشّش بين السطور، فهي لذلك تحتاج إلى قراءة متأنّية: يلمّح كوناين، بادئ ذي بدء، إلى أن «التأثيرات المشوّشة السلبية» لـ «عملية التحديث غريبة الطابع» هي نتيجة مسعى خالص النيّة لإخراج إيران والإسلام من الماضي إلى الحاضر، بمعنى أن الإسلام وإيران متخلّفان والغرب متقدّم، فلا غرابة أن يمرّ الشعب المتخلّف بأوقات عسيرة في سعيه لمجاراة المتقدّم. هذه أحكام قيميّة خلافية جداً ناشئة، كما نوّهت في الفصل الأول، عن أيديولوجية التحديث. وعلاوة على ذلك يفترض كوناين، دون أدنى بيّنة ماعدا تحامله العنصري، بأن انزعاج الإيرانيين من التعذيب أقل من انزعاجهم من الإهانة الموجّهة إلى «رجال دينهم» وهي عبارة استخدمها عمداً للتلميح إلى شعب بدائي وعرّافيه المشعوذين. ويضاف إلى ذلك إيحاؤه إلى احتمال ألا يكون لدى الإيرانيين ذات المشاعر التي «لدينا». أما نقطته الأخيرة فتطوّر نقاطه الأخرى عبر تداعي المعاني والفِكَر، فهي تلقي باللوم على الإيرانيين المنتكسين لعدم معرفتهم قيمة المساعي الأمريكية والبهلوية حسنة النية لجعل إيران تنطلق؛ وبهذا لا نكون «نحن» قد برّأنا ذمّتنا فحسب بل يكون الإيرانيون كشعب متّهمين، بحساسية مرهفة، بجهلهم قيمة العلامة المسجلة لبضاعة الحداثة التي عرضناها عليهم، وهذا يفسر لما كان الشاه السابق شخصية نبيلة برغم كل شيء!!

وأما الحقيقة التي ليست خفيّة أو عصيّة على الكشف فلم يُنوّه بها إلا لماماً؛ وهي أن أرباحاً فاحشة كانت تجنيها الشركات الأمريكية في

المنطقة (لم يكن من الصعب ربط زيادة أرباح شركات النفط التي وصلت نسبتها إلى 200٪ خلال السنوات الماضية مع ثراء عائلة بهلوي) وبأن معظم الإيرانيين؛ شأنهم شأن ملايين العرب الذين لا ينتفعون من نفطهم بشكل مباشر، يرون إلى الثراء الأمريكي المرتبط بهذا الأمر بمثابة عمل شديد الوطأة على كواهلهم. وإن أُشيع بأن الشاه كان يلجأ أحياناً إلى عمليات تعذيب خفيفة - «حسناً، قالت صحيفة (الواشنطن بوست) في 16 ديسمبر / كانون الأول «يمكننا القول بأن التعذيب كان موجوداً دائماً في تقاليد التاريخ الإيراني.» يوحي هذا القول ظاهرياً بأنه طالما كان الإيرانيون يتعرضون للتعذيب دائماً فإن أي محاولة من قبلهم لتغيير هذا القضاء المقضي تُعتبر خيانة لتاريخهم بالذات، هذا إن لم نقل شيئاً عن طبيعتهم ذاتها.

هذا الموقف المنطقي ذاته غير القابل للنقاش ظهر صدفةً في مقالة دون شانكي في عدد 5 ديسمبر / كانون الأول 1979 من صحيفة (لوس أنجلوس تايمز) حيث قال بأن الدستور الإيراني الجديد «واحدٌ من أغرب الوثائق السياسية وأكثرها شذوذاً في التاريخ الحديث»، وبما أنه لم يصدف أن كان شبيهاً بالدستور الأمريكي (فلا ضوابط وكوابح تشريعية فيه) فإن اعتلاء الخميني للسلطة سيءٌ، على الأقل بمقدار سوء اعتلاء الشاه السابق عرش إيران. أما أن الدستور الإيراني سيضم على أقل تقدير «فقرات شرطية تضمن حرية الشعب في انتخاب الرئيس وأعضاء البرلمان وتشكيل نظام قضائي منظم» فقد صرف شانكي نظره عنه باعتبارها «زخارف شكلية للديمقراطية» على حدّ تعبيره. لقد سها هذا الصحفي بكل بساطة عن ذكر ما حلّله الصحفي إريك رولو بالتفصيل في (اللوموند - 2 - 3 ديسمبر / كانون الأول 1979) أي الحوار التنافسي النشط جداً حول الدستور الإيراني، وعدم التوافق حول دور الخميني بدقة.. الخ، أي أن

شانكي بدا أكثر اهتماماً بالترويج لبضاعته التحريرية الوهمية وعرضها على هيئة الحقيقة، التي لا تجاريها حقيقة، عن الدستور الإيراني برغم ما كان يحدث أمام عينيه فعلياً. لقد كانت مسألة صدفة فقط ونتيجة لصراع عنيف، محبِط في نتيجته للعديد من الإيرانيين (وغير الإيرانيين) المؤيدين للثورة، أن النظام الإيراني الجديد بدا في منتصف الثمانينات غير واعد، ولكن حينذاك لم يكن بروز مرشح جمهوري من أقصى اليمين في الولايات المتحدة صدفةً أقل إحباطاً!

باستثناء حالة أندرو يَنغ الجديرة بالاهتمام، لم يكن لدى أي شخصية عامة كبيرة في أمريكا عام 1979 ما تقوله - لمراقبين على غرار القساوسة الثلاثة الذين أقاموا صلوات عيد الميلاد في السفارة بطهران أو المجموعات الأخرى من رجال الدين الذين كانوا في طهران أواخر ديسمبر / كانون الأول [ظهرت كلا الجماعتين في برنامج (التقرير) في 28 ديسمبر / كانون الأول و4 يناير / كانون الثاني] - حول ما كان يعنيه النظام السابق للشعب الإيراني عندما شرع الإيرانيون في عملهم ضد الولايات المتحدة. وبتواطئ مع هذا الصمت المريب، تعاملت الصحافة الأمريكية مع الشاه السابق باعتباره حالة إنسانية حصراً، لعشرين يوم على الأقل منذ السماح له بدخول الأراضي الأمريكية. وقد بدا الشاه نوعاً ما، وهو مجرّد من ماضيه السياسي، منفصلاً عن واقع ما كان يحدث بالسفارة في طهران. وحاول بضعة صحفيين، وعلى رأسهم دون أوبيردورنر من (الواشنطن بوست) أن يجمعوا خيوط الخطوات الملتوية التي قام عبرها كل من ديفيد روكفيلر وهنري كيسنجر وجون ماكلوي بالضغط على الحكومة الأمريكية كي تجلب الشاه إلى أمريكا. على أن هذه الحقائق إضافة إلى شراكة الشاه السابق الطويلة مع مصرف تشيس مانهاتن - والتي كان يمكن أن تعيننا في تفسير عداء الإيرانيين لأمريكا - لم تُربط بالاستيلاء على السفارة، بل

قُدّمت لنا عوضاً عن ذلك تفسيرات مداورة لأزمة الرهائن من قبيل أنها نتجت عن مناورة الخميني وحاجته لصرف انتباه الجماهير الإيرانية وصعوبات اقتصادية في الداخل الإيراني وما شابه ذلك [راجع الأعداد 25 و2 نوفمبر / تشرين الثاني و7 و11 ديسمبر / كانون الأول من صحيفة (لوس أنجلوس تايمز)، وكذلك عدد 15 نوفمبر / تشرين الثاني من (الواشنطن بوست)]

أنا مقتنع أخيراً بأنني ليست لا أغالي في السخرية حينما أتحدث عن موقف الولايات المتحدة الإجمالي تجاه إيران (على نحو ما رمز إليه موقف الرئيس كارتر الرافض لمناقشة علاقات البلد السابقة مع إيران، واصفاً إياها «بالتاريخ القديم») بأنه كان أداة في تحويل الحقد الإعلامي العام تجاه الإيرانيين والإسلام والعالم غير الغربي عموماً إلى رأسمال واستثمار سياسي خلال سنة الانتخابات الرئاسية الأمريكية. فبدا الرئيس الأمريكي بذلك وكأنه يحافظ على أمريكا قويةً ضد الهجمات الأجنبية الدنيئة، وهو ما بدا عليه موقف الخميني في إيران ولكن بشكل معكوس. وكان رفض كارتر استخدام القوة قد عاد عليه بالاحتقار أحياناً من قبل وليم سَفايَر وجوزيف كرافت، برغم أنه يبدو إجمالاً بأنه قد ضمن للمواطنين الأمريكيين أنه مقارنة مع «الإرهابيين» الإسلاميين - كما جرت العادة في وصفهم - كان كارتر يُعلي من شأن مقاييس السلوك الغربي المتحضر. وثمة تأثير آخر للأزمة تمثّل بجعل حكام على شاكلة الرئيس السادات (كان الإعلام الأمريكي يكرر إلى حد الغثيان ملاحظته بأن الخميني مجذوب ووصمة عار على جبين الإسلام) يبدون بأنهم المعيار والنموذج الإسلامي المرغوب. ويصح الأمر نفسه على الأسرة المالكة السعودية برغم أن ما لم يُنشر حولها حينذاك كان يتعلق بكمٍّ هائل من المعلومات المزعجة و، في حالة إيران، تطويلاً كبيراً لأمد الأزمة.

لنتناول حالة السادات والسعوديين أولاً: فمنذ توقيع اتفاقية كامب ديفيد سنة 1978 تشكَّل إجماع أمريكي بأن صديقنا في المنطقة هو السادات، الذي نادى علانية جنباً إلى جنب مع مناحيم بيغن برغبته في أن يصبح شرطي المنطقة وأن يقدّم للولايات المتحدة قواعد على أراضيه.. الخ، ولكن الحاصل كان أن جلّ ما نقله الإعلام الأمريكي بفاعلية عن مصر جعل وجهة نظر السادات حول المسائل المصرية والعربية والإقليمية تبدو صائبة؛ فالإعلام الآن يصف مصر والعالم العربي برؤية تعمل على رفع شأن السادات وإبرازه - في حين أنه لم يَنْشر معلومات أو أخبار عن المعارضة المصرية للسادات إلا القليل نسبياً - وافترضَ بأنه المعيار السياسي إضافة إلى كونه المصدر الرئيس للأنباء. وبالطبع، حدث الأمر ذاته إبان حكم نظام البهلوي في إيران عندما لم يُعرْ أحد - باستثناء المقالة الملهمة على نحو فريد، التي كتبها حميد ألغار[12] المحاضر الخبير في جامعة باركلي - أدنى انتباه إلى الإمكانيات الكامنة للمعارضة الدينية والسياسة للشاه. إن قسماً هائلاً جداً من الاستثمارات الأمريكية السياسية والعسكرية والاستراتيجية والاقتصادية تُمرَّر الآن عبر السادات وعبر رؤيته الشخصية للأمور، وهذا يعود جزئياً إلى جهل وسائل الإعلام الأمريكية وإيثارها «للشخصيات» الدراماتيكية المثيرة وللغياب شبه الكامل للتحقيق الصحفي الدؤوب والمتحري عما هو متباين عن الإجماع الإيديولوجي الذي يُفعّل راهناً في كلا الساحتين المصرية والشرق أوسطية عن طريق السادات وغيره.

وهناك أسباب أخرى أيضاً: أحدها الأوضاع المحلية والإقليمية الحساسة في منطقة الشرق الأوسط، فليس من الصدفة، مثلاً، أنه لم تظهر، بعد فضيحة ووترغيت والاكتشافات المتعددة حول وكالة المخابرات المركزية وقانون حرية نشر المعلومات FDIA، أي اكتشافات رئيسة عن

تورط الولايات المتحدة في منطقة الشرق الأوسط، وهذا واضح في حالة إيران، والسبب لا يعود ببساطة إلى وجود عدد كبير جداً من الأمريكيين المستفيدين اقتصادياً بشكل غير مشروع هناك فحسب بل أيضاً إلى التورط الإسرائيلي الكبير مع الأمريكيين في إيران إبان حكم نظام الشاه، فقد أُنشئ جهاز السافاك بمساعدة مباشرة من الموساد، وكما في حالات أخرى كثيرة تعاونت (السي آي إيه) ومكتب التحقيقات الفيدرالي (إف بي آي) مع الموساد الإسرائيلي.[13] وثمة سلسلة من المقالات الموحية في الصحافة الإسرائيلية الصادرة عام 1979 وبواكير 1980 بقلم أوري لوبراني وآخرين غيره ممن كانوا مهتمين بالإبقاء على التعاون الإسرائيلي - الإيراني قبل الثورة سرّاً (راجع صحيفة دافار 20 مارس / آذار 1980 وصحيفة هآرتز 10 ديسمبر / كانون الأول 1979)؛ ولم يظهر أي شيء من هذا القبيل في الصحافة الأمريكية، ربما لأن ذلك قد يشوّش صورة إسرائيل باعتبارها ديمقراطية ومحبة للحرية. ففي اللحظة ذاتها التي كانت مجمل المؤسسات التشريعية والقضائية والمدنية الأمريكية تحتج بشدة على مجرد الحديث عن تسليم الشاه السابق لإيران، كان ثمة شاب فلسطيني مسكين يدعى زياد أبو عين يخضع لإجراءات تسليم طويلة ومؤلمة (إضافة إلى إنكار حقه بإطلاق سراحه بكفالة وحقه باستلام مذكرة استدعاء رسمية لمحاكمته أمام القضاء في جلسات علنية) إلى إسرائيل، بتعاون نشط من قبل الإدارة الأمريكية، وذلك بسبب (وهو السبب الوحيد) مجرد زعمٍ للحكومة الإسرائيلية - التي انتزعت اعترافاً بالعبرية من طرف ثالث لا يعرف العبرية، أنكره لاحقاً ذلك الطرف وهو معتقل فلسطيني كان يقبع في سجن إسرائيلي - بأن زياد إرهابي مسؤول عن حادث تفجير وقع قبل عامين. القليل جداً من تفاصيل هذا الموضوع أثار اهتمام وسائل الإعلام الأمريكية ما عدا مقال هام للصحفية كلوديا رايت من صحيفة (نيو ستيتسمن)

بعنوان «العبث بإجراءات التسليم - تحقيق» المنشور في 7 و21 يناير / كانون الثاني عام 1980.

وإضافة إلى ذلك، لم تنتج عن الاهتمام الواسع المستمر بمناطق مثل السعودية والكويت أية تغطية إخبارية تتناسب مع ذلك الاهتمام، باستثناء النقد المقيَّد وشديد الانتقائية الموجّه ضد السعودية بزعم عدم حضارتها الذي ذكرتُه في الفصل الأول. ومن بين شبكات التلفزة والصحف الأمريكية لم يلاحظ أحدٌ سوى مذيع محطة CBS إد برادلي (في 24 نوفمبر / تشرين الثاني 1979) بأن جميع المعلومات حول الاستيلاء على المسجد الحرام في مكة كان مصدرها الوحيد الحكومة الأمريكية؛ ولم يُسمح بتداول أية أخبار أخرى، ولكن مراسلة (كريستشن ساينس مونيتُر) الصحفية هيلينا كوبان كتبت من بيروت في 30 نوفمبر / تشرين الثاني قائلة بأن للاستيلاء على المسجد الحرام مغزى سياسياً محدوداً جداً وهو أنه، بعيداً عن كونهم متعصبين إسلاميين ببساطة، كان المهاجمون ينتمون لشبكة سياسة لديها برنامجا إسلاميا وعلمانيا أيضاً، موجّه مباشرة ضد احتكار العائلة المالكة للسلطة والأموال في السعودية. بعد ذلك ببضعة أسابيع اختفى مصدرها، وهو سعودي مقيم في بيروت، ويُعتقد أن الاستخبارات السعودية مسؤولة عن ذلك.*

الآن بعد الغزو السوفييتي لأفغانستان، من المحتمل أن نشهد تقسيماً أكثر دراماتيكية يفصل المسلم الجيد عن المسلم السيئ، ومزيداً من الأنباء التي تهلّل لإنجازات المسلمين الجيدين من أمثال السادات وضياء الحق والمتمردين الأفغان المسلمين، ومزيداً من المساواة بين الإسلام الجيد ومعاداة الشيوعية و،إن أمكن، بين الإسلام الجيد والتحديث والحداثة. ولكن نحمد الله على أن عدد من يساوون بين المقاومة الأفغانية للاحتلال السوفييتي وبين المقاومة الفلسطينية للاحتلال الإسرائيلي ما زالت قليلة جداً، ومن

بينهم الملك الأردني حسين وما قاله بهذا الصدد في البرنامج الأمريكي (لقاء مع الصحافة) في 22 يونيو / حزيران 1980. وبالعودة إلى حالة المملكة السعودية نجد أن أخطار الاستثمارات الأمريكية الضخمة فيها لم تثر انتباه أحد سوى مؤيدي إسرائيل الأمريكيين (وهذا ليس مفاجئاً) الذين يشعرون بأنه ينبغي ألا تتحول الرعاية الأمريكية لإسرائيل إلى العرب. ومثالنا الوثيق الصلة بهذا الموضوع هو مقالة بيتر ليوبين المنشور في عدد 22 ديسمبر / كانون الأول 1979 من صحيفة (ريببلك) بعنوان «ما لا نعرفه عن السعودية» الذي عرض فيه حجّة معقولة ظاهرياً وإن كان فيها بعض المبالغة، تنادي بنبذ الكثير مما يُكتب في الجامعات الأمريكية عن دول الخليج النفطية على اعتبار أنها دعاية لصالح الأسر الحاكمة أو بوصفها جهلاً بواقع الحال. ومع ذلك كان ليوبين عاجزاً كليةً عن التوسع ليشمل ما يُكتب عن إسرائيل أو ليتضمن تلك المحاباة قليلة النباهة لإسرائيل، التي نجدها في برامج الدراسات الشرق أوسطية الصادرة عن شتى الجامعات الأمريكية. كذلك نجد أنه بإصراره المحقّ على وجوب أن يكون الصحفيون أكثر إلحاحاً في مطالبتهم بالمعلومات حول ما يحدث لدى حلفائنا من أثرياء النفط، لم يقل ليوبين ما ينبغي عليه قوله بأنه: ثمة غياب فاضح للحزم والعدل عند الكتابة عن إسرائيل.



IV
بَلَدٌ آخَر

أخيراً يمكن إيجاز جميع ما ذكرته عن معالجة الإعلام الأمريكي للإسلام وإيران خلال الأشهر الأولى العصيبة لأزمة الرهائن ببضعة نقاط أساسية، وأفضل طريقة لبسط هذه النقاط هي مقابلة النسخة الإعلامية الأمريكية للحدث الإيراني بنظيرتها الأوربية الممثلة بسلسلة مقالات إريك رولو اليومية في صحيفة (اللوموند) والتي نُشرت منذ الأسبوع الأول للأزمة حتى نهاية يناير / كانون الثاني، ولاحقاً بعد أن طُلب من معظم الصحفيين الأمريكيين مغادرة إيران في ديسمبر / كانون الأول، نشرت التايمز مقالاته لبضعة أيام أخرى. ومن الهام بالطبع ألا ننسى بأن رولو ليس أمريكياً وبأنه لم يكن هناك محتجزون فرنسيون وبأن إيران لم يسبق لها أن دارت في فلك النفوذ الفرنسي أبداً، وبأنه بعيداً عما يكتبه رولو ذاته، ليست وسائل الإعلام الفرنسية أفضل حالاً في عملها المتعلق بالشؤون الخارجية لاسيما من نظيرتها الأمريكية. ومن الهام كذلك القول مجدَّداً بأن الكمية الضخمة للتغطية الإعلامية سمحت بظهور عدد محدود من المواد المغرّدة خارج السرب الأمريكي عموماً (وليس دائماً) القيّم إلى أبعد الحدود. إن افتتاحيات (لوس أنجلوس تايمز) و(بوستون غلوب) والمقالات الخلاقة التي تناولت خياري فرض الحقائق الإيرانية أو محاولة أخذها مأخذ الجد

[أمثلة: الصحفي ريتشارد فولك في (أتلانتا كُنستيتيوشن) في 9 يناير / كانون الثاني وروجر فيشر في مجلة (نيوزويك) 14 يناير / كانون الثاني.] والمقالات الممتازة التي تناولت خلفية السماح للشاه بدخول الأراضي الأمريكية، وروايات الوقائع الإخبارية حسنة السرد التي كانت تضم أحياناً تحليلات سياسية جيدة [دويل مكمانوس في (لوس أنجلوس تايمز) وكيفنر في (نيويورك تايمز)]: هذه كلها غيض من فيض النقاط المضيئة التي توفرت إلى هذا الحد أو ذاك إبان الأسابيع القليلة الأولى لأزمة الرهائن أمام أي قارئ كان يبحث عن شيء يتجاوز الخط الوطني الضيّق الذي كان يصاغ له عموماً طوال الوقت. ولابدّ لي أيضاً أن أنوّه بمقالين مؤثّرين تناولا الشوفينية الجديدة لأمريكيين يضعون على صدورهم أوسمة ذات شعارات من قبيل «إيران المقرفة» و«لندمر إيران بالسلاح النووي» اللذين نُشرا في مجلة إنكوَيَري (في أعدادها 24 ديسمبر / كانون الأول و7 و21 يناير / كانون الثاني) أو المعلومات التي ظهرت في وقتها المناسب في مقال ج. كوك [عدد 22 ديسمبر / كانون الأول من صحيفة (ذا نيشن)] عن كيف جرى بشكل غامض إغفال تحقيق قام به مجلس الشيوخ الأمريكي حول ردّ الفعل العنيف للإيرانيين الذي بدأ عام 1965 وكيف مُنع بنفس الدرجة من الغموض من إعادة إطلاقه الآن لأهميته القصوى. بيد أن تغطية التلفزة والصحف اليومية والمجلات الإخبارية الأسبوعية الأمريكية للأحداث الإيرانية كانت إجمالاً بعيدة كل البعد عن الفهم المتبصّر والمؤثّر الذي بدت عليه سلسلة مقالات رولو في صحيفة (اللوموند) في ذات الفترة، وإن كان لي أن أعبّر عن ذلك بقوة أكبر لتوجب عليّ القول بأن ما كتبه رولو جعل إيران تبدو بلداً مختلفاً عن تلك التي قدّمها الإعلام الأمريكي: فرولو لم يفقد بصيرته أبداً بخصوص أن إيران كانت ما تزال تخضع لتغيّر ثوري هائل، وبأنه كونها دون حكومة، كانت تمرّ بالنتيجة بمرحلة مخاض انتظاراً لولادة

مجموعة جديدة كاملة من المؤسسات والتفاعلات والمعالجات والحقائق السياسية، ولذلك كان ينبغي النظر إلى أزمة السفارة من منظور تلك العملية المركّبة دائماً والمربكة غالباً وليس بمعزل عنها. لم يستخدم رولو الإسلام أبداً كي يفسّر الأحداث أو الشخصيات، ويبدو أنه كان يرى إلى مهمته الصحفية بوصفها تضمّ تحليلاً لكلّ من السياسة والمجتمعات والتأريخات - المعقدة بطبيعة الحال - دون اللجوء إلى تعميمات أيديولوجية وبديع ملغّز حتى عندما - كما حدث لاحقاً - لم تجرِ الرياح كما تشتهي السفن، ولا على نحو ما كان بوسع المرء استيعابه. أما المراسلون الأمريكيون في إيران فلم يبدّد أيّ منهم وقته الثمين في الحديث عن تغطية الحوار المطوّل الجاري في إيران آنئذ عن الاستفتاء الشعبي حول الدستور: كان ثمة تحليلات قليلة جداً لشتى الأحداث، ونادراً ما جرت الإشارة إلى الصراعات الأيديولوجية الهامة التي كانت تباعد بين كل من بهشتي وبني صدر وقطب زاده، ولم تكن هناك تغطية لشتّى التكتيكات الصراعية التي وُظّفت في إيران، لم يكن هناك أي إحصاء مفصّل (حتى عام 1980 على الأقل) لعديد الشخصيات والأفكار والمؤسسات السياسية المتنافسة على السلطة والجماهير، بل لم يوحِ أي صحفي أمريكي بأن للحياة السياسية الإيرانية - بمعزل عن مسألة تحرير الرهائن مستقبلاً أو أن فلان معادٍ للأمريكان - أهمية جوهرية بما يكفي لتكون أهلاً للقليل من الدرس والبحث، بل حتى الأحداث الحاسمة مثل زيارة بني صدر للطلبة في السفارة في 5 ديسمبر / كانون الأول 1979، كان يجري تجاهلها، تماماً مثلما لم يكن لدى أي صحفي أمريكي ما يذكره عن أهمية الدور الذي أدّاه حجة الإسلام خوئيني في السفارة الأمريكية والذي صدف أيضاً أن أصبح مرشحاً لرئاسة إيران. كان هذا جزءاً يسيراً من الأمور التي عالجها رولو.

والأهم من ذلك أن رولو بدا قادراً على التسليم مقدّماً بأنه قد يكون

للشخصيات والتيارات الفكرية الفاعلة في الأزمة دور خطير ما يزال في مرحلة الكمون، فهو لم يحاكم الأمور بطيش ولم يفترض أمراً سلفاً ولم يقفز إلى استنتاجات بدفع من المسؤولين الفرنسيين ولم يكن يترك تحقيقه دون بحث وتمحيص. لذلك بدت زيارة النائب الأمريكي هانسِن، على نحو ما وصفه رولو في تغطيته لها، مشروعاً أكثر نجاحاً بكثير مما يمكن تصوّره، بل ثمة برهان ملموس قدّمه رولو في 24 نوفمبر / تشرين الثاني 1979 بأن نجاح هانسن مع الإيرانيين كان قد تُرك وأُهمل ليذوي قصداً من قبل البيت الأبيض (ووسائل الإعلام الأمريكية) تماماً مثلما أجهض البيت الأبيض تحقيقاً محتملاً كان مجلس الشيوخ يزمع القيام به بخصوص الإجراءات المصرفية الأمريكية - الإيرانية (التي ربما كان الإيرانيون يبحثون عنها مقابل تحرير الرهائن). وكان الصراع الدائر خلال الصنف الثاني من العام 1979 بين بني صدر - الاشتراكي الصلب والمناهض للأمريكيين - وقطب زاده المحافظ على صعيد القضايا السياسية والاقتصادية - قد وصفه رولو بإسهاب في الفترة عينها التي أرشف فيها للموقفين واضحي التناقض اللذين اتخذهما الرجلان تجاه أزمة الرهائن (كان بني صدر مع نزع فتيل الأزمة بينما قطب زاده مع تصعيدها) في شهري نوفمبر / تشرين الثاني وديسمبر / كانون الأول.

ما يمكننا تخمينه أيضاً - برغم عدم ذكر أي صحفي أمريكي لذلك - هو أن الولايات المتحدة كانت تؤثر التعامل مع قطب زاده، وبدت كأنها تشجع على إزاحة بني صدر عن وزارة الخارجية (عبر الاستخفاف به والإقلال عملياً من أهمية مقترحاته، وعبر تلقيبه فعلياً «بالأحمق»). ومن الواضح كذلك أن المواقف المستقبلية للولايات المتحدة تجاه إيران (وتفضيلها الواضح التعامل مع المحافظين أكثر من الاشتراكيين) - وبافتراض فوز بني صدر بالانتخابات الرئاسية الإيرانية بسهولة - هي مواقف وثيقة الصلة

بهذه الفترة أي بكونها السبب الحقيقي لسقوط بازرجان: ليس لأنه ديمقراطي ليبرالي على نحو ما أحبت وسائل الإعلام الأمريكية أن تجادل أو لأنه صافح بريجنسكي في العاصمة الجزائرية، بل لأنه كان غير كفؤ وغير قادر على إنجاز السياسات «الإسلامية المعلنة للحكومة الإيرانية». وفي واحدة من أهم مقالاته [التي أعادت نشرها صحيفة (مانشستر غارديان) بشكل مختصر في 2 ديسمبر / كانون الأول 1979] أوضح رولو أيضاً كيف أدارت الولايات المتحدة حرباً اقتصادية متواصلة ضد إيران قبل حادثة الاستيلاء على السفارة في نوفمبر / تشرين الثاني بفترة لا بأس بها، وكانت أهم المظاهر الشريرة لتلك الحرب مواصلة مصرف تشيس مانهاتن تورطه بدور أساسي فيها.

بإمكاننا تفسير أداء رولو الناجح بكون الرجل قديراً من ناحية ولديه تاريخ طويل من الخبرة بمنطقة الشرق الأوسط من ناحية، ولأنه من ناحية ثالثة كان، شأنه شأن نظرائه الأمريكيين، يقوم بعمله واضعاً نصب عينيه جمهور قرّائه في وطنه. وصحيفة (اللوموند) ليست في نهاية المطاف مجرد صحيفة في فرنسا، بل هي الصحيفة الفرنسية المشهود لها بإنجازاتها وحرفنتها، وهي بالتأكيد ترى إلى نفسها ممثّلة للعالم - طبقاً لمفهومها الخاص عن ماهية المصالح الفرنسية، وهو المفهوم الذي يحدّد الفرق جزئياً بين إيران رولو وإيران النيويورك تايمز مثلاً. إن الرؤية الفرنسية رؤية بديلة عن سابق وعي وإدراك، فهي لا تشبه رؤية قوة عظمى ولا رؤية الأوربيين، وعلاوة على ذلك فإن الموقف الفرنسي (وموقف اللوموند ضمناً) تجاه الشرق موقفٌ قديم وخبير: موقف ما بعد استعماري، مدروسٌ بعناية، لا يهتم بالقوة والهيمنة الوحشية قدر اهتمامه بحسن استخدامها واستراتيجيتها وتنفيذها، موقفٌ يركّز على رعاية مصالحه أكثر من تركيزه على حماية استثمارات ضخمة مسرفة في أنظمة سياسية معزولة

جماهيرياً؛ وهو انتقائي وشرطي ومرهف الإحساس (ربما سيقول بعضكم الآن انتهازي) في انتقاء من يريد أن يعامله بحظوة ومن يريد انتقاده أو تجاهله. وصحيفة (اللوموند) في نهاية الأمر ملكيةٌ جماعية، فهي صحيفة البرجوازية الفرنسية، وتعبّر فيما يتعلّق بالعالم غير الفرنسي عن موقف سياسي يتميز بخصائص ومواصفات متنوعة، من قبيل أنه موقف تبشيري، رعوي، أبوي، يمثل «الاشتراكية غير المفتقرة للروح» وعصرَ تنوير القرن الثامن عشر، والكاثوليكي التقدمي [راجع لويس ويزنيتسر في صحيفة (كرستشيَن ساينس مَنيتَر) عدد 13 مايو / أيار 1980، وجين كرامر في مجلة (النيويوركر) عدد 30 يونيو / حزيران 1980][14] ليكن الأمر ما يكون، المهم هو كيف تحاول (اللوموند) عن وعي طبعاً أن تغطي العالم، ففي حين تبدو (النيويورك تايمز) منقادة بالأزمات وجدارة الخبر وأهميته أساساً، تسعى (اللوموند) أن تسجّل أو على الأقل أن ترصد معظم ما يحدث في الخارج. وفي (النيويورك تايمز) ليس ثمة فاصل دقيق كما يبدو (شكلاً على الأقل) بين الرأي والحقيقة، والنتيجة - حينما يتعلق الأمر بتغطية إخبارية أو مسائل سياسية شديدة التعقيد - مرونةٌ أعلى بكثير في طول التغطية وتفاصيلها وتكلّفها. (اللوموند) توحي في تغطيتها للأحداث بالدنيوية أما (التايمز) فتوحي باهتمامها بالرزانة بل بالانتقائية. دعونا نتأمل الآن تقرير رولو في الثاني والثالث من ديسمبر / كانون الأول من عام 1979.

يستهل رولو تقريره الصحفي قائلاً أنه خلال الأشهر الثلاثة المنصرمة كان ثمة انتباه غير عادي مشدود تجاه نقاشات المجلس الدستوري الإيراني الذي عقد مئات من الاجتماعات المفتوحة، التي نقلت التلفزة الإيرانية الكثير منها، وكانت الصحافة والمجلات المتحازبة تحلّل وتناقش المسائل والقضايا، وكان شجب المواد «غير الديمقراطية» في النص المقترح يستنفد معظم الوقت (القليل جداً من هذه الأمور تناولها الإعلام

الأمريكي). وبعد ذلك يعلّق رولو على الشقاق المحيِّر، الذي حدث بين الخميني وبين القسم الأكبر من الطبقة السياسية في إيران، ثم يستأنف حديثه ليشرح بتفصيل شديد كيف أن الخميني سرعان ما نجح في فرض إرادته بمخاطرته بالاحتكام إلى الشعب مباشرةً وليس عبر اللجوء إلى تأجيلات مسايرة كسباً للوقت. ولهذا السبب كان ينبغي على رولو أن يحلّل كلاً من الحوار حول الدستور (نقاطه ومسائله الأساسية، أنصاره، شكله) وبعد ذلك القوى الحقيقية المعنية به وبالواقع الإيراني، وألا ينسى في الوقت ذاته موضوعة وضوح الشقاق القائم بين السلطة والدستور، فليس أنصار الخميني «الإسلاميين» في نهاية المطاف سوى مجموعة غير متجانسة تنتظم وتتشتت داخل النظام بسبب وعي الخميني الملفت لطور «الثورة الدائمة» التي كان هو، «المشرِّع النيِّق» بطبيعته، الوحيد القادر على التحكم بها وقيادة دفّتها على نحو يثير الحيرة. وبعد تعداده مختلف الأحزاب الإيرانية من اليمين إلى اليسار وذكر بعض مواقفها، يحدّد رولو عدداً من التضاربات في الدستور المقترح: فالنساء لم يكنّ مجرد أدوات جنسية أو وسائل للربح الاقتصادي برغم أن حقوقهن بقيت مبهمة وغير معبَّر عنها بشكل واضح،والنقابات مرفوضة كونها بدعة ماركسية فاستعيض عنها بمجالس عمالية تؤدي دوراً هاماً في الحياة الاقتصادية، ولجميع المواطنين حقوق متساوية ولكن المذهب الشيعي هو المذهب الرسمي للدولة.. وهكذا. كل هذه الحقائق التي سردها رولو قادته إلى ما يلي:

لا مفر أمام الإمام الخميني إلا أن يتبنى دونما إبطاء ذلك الدستور المثير للجدل، فقد نصحته العديد من الشخصيات إرجاء الاستفتاء إلى ما بعد نهاية اختبار القوة مع الولايات المتحدة. فبلدٌ في حالة ثورة، هكذا كان يقال، يمكنها أن تكيّف ذاتها جيداً مع نظام حكم انتقالي لفترة طويلة، ولكن الإمام نحّى جانباً جميع ما قُدم له من نصائح واقتراحات.

والمفارقة عند أولئك الذين لا يعرفونه جيداً أن إمام قم مشرّع نيّق، إذ كان يصرّ على إسناد نفوذه إلى قواعد شرعية، وكانت الشعبية الهائلة التي أحرزها خلال الأسابيع الماضية قد جعلته راضياً كل الرضى. وفي المستقبل سيتعدّل نص الدستور بسبب شعبيته هذه بشكل أقل من التعديل الذي سيحدثه توازن القوى السياسية التي قد تنبثق عن «الثورة الثانية» والدائرة حالياً.

لم يسعَ رولو هنا إلى محاكمة الأمور بشكل صحيح [قارن ذلك مع تحليل الصحفي دون شانكي السطحي لصحيفة (لوس أنجلوس تايمز) المشار إليه أعلاه]؛ بل أظهر بدلاً من ذلك نقاط الانفصال بين المظهر والسلطة وبين النصّ والقرّاء وبين الشخصيات والأحزاب، واضعاً إياهم جميعاً وبدقة داخل ما يشكّل بالأساس إطاراً في حالة تقلب هائج. وما يحاول أن ينقله هو إحساس ما، ليس بالعملية الجارية فحسب، بل كذلك التشديدات والتوكيدات والمنافسات الدائرة داخل هذه العملية. ويقدم رولو، على أكثر تقدير، تقييماً حذراً متأنياً، فهو لا يلجأ أبداً إلى المقارنات الشعاراتية الوطنية ولا المحاكمات القِيَميّة الغرَّة.

باختصار، كانت تغطية رولو الإيرانية لصالح صحيفة (اللوموند) تغطيةً سياسية بأفضل ما تحمله هذه الكلمة من معنى، أما التغطية الإعلامية الأمريكية التي دامت عدة شهور فلم تكن على هذا النحو ببساطة، أو يمكن للمرء أن يقول بأنها كانت تغطية سياسية ولكن بمعنى سيء. فما بدا غير مألوف أو غريب للصحافيين الأمريكيين (والغربيين عموماً) كان موسوماً بطابع «إسلامي» وكان يتم التعاطي معه بما يكافئه من عداء أو سخرية. وإيران بوصفها مجتمعاً معاصراً يمرّ في مرحلة تغيّر هامة وغير عادية كانت ذات تأثير ضعيف على الصحافة الغربية عموماً؛ ومما لا شك فيه أنه نادراً ما سُمح بظهور تاريخ إيران في الصحافة على

نحو مترابط تماماً خلال السنة الأولى من عمر الثورة الإيرانية، فكانت الكليشيهات المبتذلة والتشخيصات الكاريكاتورية المشوّهة والجهل والاستعراق والعنصرية المفرطة وعدم الدقة واضحة بشكل متطرف، بقدر ما كانت واضحةً التبعية الإعلامية الكاملة لفرضية الحكومة الأمريكية بأن الأمرين الهامين الوحيدين هما «عدم الخضوع للابتزاز» وفيما إذا كان سيتم الإفراج عن الرهائن. وكانت تُقدّم الاستنتاجات بشكل طائش، إذ كان ثمة صراع تنافسي جارٍ في إيران يقرّره المراسل بتهور ومن تلقاء نفسه، قافزاً إلى استنتاج مفاده أن التواصل والانقطاع المتميزين الواجب توافرهما في الحياة الثورية الإيرانية لمّا ينشأ أبداً. وجنباً إلى جنب مع هذا السلوك كان يسير افتراض مزعج يقول بأنه لو كانت الولايات المتحدة قد عفت عن الشاه السابق وأعلنت بأنه حالة إنسانية عندها ما كان همّنا ما يقولوه الإيرانيون (بل التاريخُ الإيراني ذاته). في هذه الأثناء كان لدى الصحفي آي - ف - ستون الشجاعة الكافية ليقول صراحةً بأن ضرورة اعتذار الولايات المتحدة لإيران عن «إعادتنا الشاه إلى عرشه في سنة 1953 ... ليس بالتاريخ القديم بالنسبة للإيرانيين، وربما هو ليس كذلك بالنسبة لنا أيضاً» [راجع صحيفة (فيليج فونيس) عدد 25 فبراير / شباط 1980].

على هذا النحو الهزيل جداً وبهذه البغضاء والعداوة، غطّت الصحافة الأمريكية الإسلام وإيران خلال العام 1979، لدرجة تجعلنا نشك بأن عدداً من فرص حلّ أزمة الرهائن كان قد بُدّد، وربما هذا ما يفسّر سبب اقتراح الحكومة الإيرانية في مستهل عام 1980 إمكانية قيام بعض الصحفيين بتهدئة التوتر وتقديم حلّ سلمي للأزمة. والأمر الأخطر بالنسبة لإخفاق وسائل الإعلام والذي لا يبشّر بالخير في المستقبل يتعلّق بقضايا دولية ملحة أثناء نشوب أزمات حادة، عندما لا تجد وسائل الإعلام نفسها تؤدي مهمتها الإعلامية الواقعية والمستقلة على نحو آمن وسلس. ويبدو أن وعينا

لا يزال ضعيفاً بأن العصر الجديد لعقد الثمانينات الذي نلجه راهناً لا يمكن تمثيله، دون توقع حدوث عواقب وخيمة، بثنائيات تواجهية من قبيل «نحن» ضد «هم»، الولايات المتحدة الأمريكية ضد الاتحاد السوفييتي، الغرب ضد الإسلام، وسائل الإعلام دائماً «مع» الطرف «الخيِّر» - إلا إذا وصلنا إلى قناعة مطلقة بأنه من بين هذه الثنائيات ستعمل القوتان العظميان على تدمير العالم.

برغم ذلك تفرض النزاهة والعدل علينا أن نلحظ التغييرات التي حدثت حينما كانت أزمة الراهائن تأخذ طريقها نحو الحل خلال العام 1980، فقد كان هناك تحقيقات أعمق حول دور الولايات المتحدة في إيران، فخصّصت محطة CBS، مثلاً، القسم الأكبر من برنامجها (ستون دقيقة مزدوجة) لعرض تقرير حول عمليات التعذيب التي جرت إبان حكم الشاه، وأعلنت صحيفتا [(نيويورك تايمز) و(واشنطن بوست) في 7 و6 مارس / آذار، بالترتيب] على نحو ما تفرضه الأمانة الصحفية وحسّ الواجب عن مسعى الحكومة الأمريكية إلغاء التقرير في تلك اللحظة، وكما كان متوقعاً آنذاك حرّرت الصحف الكبرى تقارير إخبارية فيها بعض الشك والمتحرّرة من الأوهام حول عملية إنقاذ الرهائن التي جرت في أواخر شهر إبريل / نيسان، واتسع الإجماع الأمريكي عن طيب خاطر ليسمح بدخول الرأي الآخر حول إيران ضمن نطاقه، وتزايد انتقاد موقف الحكومة الأمريكية المراوغ والمعيق مثلما تزايد إحساس المواطنين الأمريكيين (الذي عبّرت عنه أساساً رسائلهم إلى محرري الصحف) بأننا لم نكن نُعلم تباعاً بقصة إيران الكاملة. ومع ذلك، تواصل العداء للإسلام وعدم تفهّمه، تقوده وتشجعه (تخميناً) الصحف المحافظة مثل (نيو ريببلك) التي نشرت مقالةً للصحفي إيلي كيدوري في 7 يونيو / حزيران 1980 تحت عنوان «إذعان الغرب»، قال فيه بأنه ينبغي جعل القوة «الغربية واضحة ومنظورة وتحظى بالاحترام»

وإلا فإن الفوضى المستوطنة في الشرق سوف تتواصل. وبين الفينة والأخرى، كان الإجماع الأمريكي المتصلّب يجعل الناس تشعر به بطريقة محبطة، فعندما أجرت محطة ABC لقاءً مع رامسي كلارك في برنامجها (قضايا وأسئلة) في 8 يونيو / حزيران 1980 لدى عودته من مؤتمر «جرائم أمريكا» الذي عقد في طهران، لم يسمح مستضيفوه لأنفسهم مجرد طرح ولو سؤال واحد استكشافي أصيل؛ بل كان كل ما طرحوه أسئلة معادية إلى أبعد الحدود، عكست توافقاً غير متردد مع موقف الإدارة الأمريكية بأن كلارك قد ارتكب خيانة وطنية بحضوره ذلك المؤتمر.(15)

يصادف المرء بين الفينة والأخرى مصادفات تأمليّة جادة للأخذ بتلابيب ما كان يُشكّل في آن معاً ثورة مستمرة وثورة ما تزال طاقاتها غير قابلة للفهم والإدراك، بتعابير مفاهيمية بسيطة أو تجريبية صارمة؛ والمثال على ذلك سلسلة المقالات الأربع لجون كيفنر حول الثورة الإيرانية [(نيويورك تايمز) 29 و30 و31 مايو / أيار و1 يونيو / حزيران من عام 1980] وبحثُ شاؤول بخاش حول الثورة الإيرانية كذلك الذي نشره في [(نيويورك ريفيو أف بوكس) في 26 يونيو / حزيران 1980]. ولكن أعتقد بوجود بعض الشكوك بأنه ما كانت ستُكتب هذه المقالات في الحقيقة لو أُطلق سراح الرهائن. فالاستيلاء على السفارة الأمريكية - غير الأخلاقي وغير الشرعي والمشين، والمفيد سياسياً لإيران على المدى القريب، المدمّر على المدى البعيد - فرض موضوعياً أزمة وعي داخل الولايات المتحدة الأمريكية. فمن كونها مستعمرة أمريكية شبه منسية في آسيا، مستعمرة أمريكية لا تقبل الجدل، تحوّلت إيران إلى مناسبة للاستبطان الداخلي لدى الولايات المتحدة بين فترة وأخرى. إن مجرد استمرار قصة إيران بحد ذاتها، همّها، أمدها غير المتوقع، كل هذه الأمور كانت قد عدّلت بالتدريج من أحادية التوجّه الهدي في السابق لدى وسائل الإعلام الأمريكية وتركيزها ضيق

الأفق إلى أمر بنّاء ونقدي ومفيد أكثر. وقصارى القول، كان الاستيلاء على السفارة قد أسّس لتقدّم وحركة إذ لم يكن يوجد قبلهما سوى غضب ساكن جامد وسلبي، وقبل مضي فترة طويلة كان هذا التقدم قد أحرز تاريخاً خاصاً به، وعبره بدأت وسائل الإعلام - الأمريكية منها عموماً - تعي ذاتها وتدرك أكثر ما كانت عليه حالها حتى هذه اللحظة. أما إن كان هذا هو ما أرادته الميلشيا الإيرانية وقصدته أو أنه كان قد أرجأ أكثر مما شجع على عودة الظروف في إيران إلى طبيعتها، فمن المبكر تخمين ذلك الآن. ومما لا شك فيه أن مزيداً من المواطنين الأمريكيين يدركون اليوم معنى الصراع على النفوذ (مَن منهم لم يشعر بالصراع بين بهشتي وبني صدر في حين كان الخميني يترصدهم من الخلف خفية؟)، ولا شك كذلك أن عدد الأمريكيين المدركين عقم محاولة فرض نظام«نا» على تلك الثورة أو فرضه على الحرب العراقية - الإيرانية قد ازداد عن السابق. ما تزال توجد الكثير من الأسئلة بدون جواب - مثلاً، ظروف صعود بهشتي إلى السلطة، أنماط الصراع بين اليمين واليسار، حال الاقتصاد الإيراني - وما تزال الكثير من النتائج المتوقعة وشيكة الحدوث.[16]

ما تركناه دون بحث وما ينبغي علينا محاولة طرقه الآن هو السؤال الذي شكّل أساس الأزمة وقاعدتها، أي لِمَ إيران هامة، لماذا الإسلام هام، وما نوع المعرفة أو التغطية الإعلاميتين، أو كلاهما معاً، الذي نحتاج إليه؟ هذا السؤال الثلاثي ليس بسؤال تجريدي، إذ يجب رؤيته بوصفه ليس جزءاً لا يتجزأ من السياسة المعاصرة فحسب بل كذلك باعتباره جزءاً حيوياً من الجهود البحثية والأنشطة التأويلية التي تتضمن معرفة الثقافات الأخرى. ولكن عدم وجود نظرة تزيل الغشاوة عن أبصارنا وبصيرتنا للعلاقة بين القوة والمعرفة في هذا السياق، سيجعلنا نتغاضى عن عقدة النجّار الأساسية ونراوغ على جوهر الأمر. ذلك ما ينبغي أن يوجّه بحثنا من الآن فصاعداً.

الفصل الثالث

المعرفة والقوة



I

سياسة تأويل الإسلام:
المعرفة التقليدية ونقيضتها

استناداً إلى الملابسات الراهنة حيث لا «الإسلام» ولا «الغرب» متصالحان مع بعضيهما ولا مع الذات، قد يبدو التساؤل حول المقدرة الفعلية لأفراد ثقافة ما في معرفة ثقافات أخرى تساؤلاً عبثياً إلى أبعد الحدود. تقول إحدى التعاليم الإسلامية المعروفة «اطلبوا العلم ولو في الصين»، وشاع عرفٌ في الغرب منذ أيام الإغريق على أقل تقدير يؤكد على أنه ما دام للمعرفة صلة بالإنسان والطبيعة فإنه ينبغي السعي في طلبها. على أنه جرت العادة لدى مفكري الغرب أن يعتقدوا بأن الناتج الفعلي لهذا السعي مترع بالعيوب والنواقص، بل إن الفيلسوف البريطاني فرنسيس بيكون - الذي يعد كتابه (ترقية المعرفة Advancement of Learning) تدشيناً للفكر الغربي الحديث في إحدى أشكاله الواعدة - عبّر بالفعل عن جميع صنوف الشكوك تجاه إمكانية تحطيم العوائق (دعاها بالأوثان) التي تحول دون الوصول إلى المعرفة. وأوضح فيكو، تلميذ بيكون المبجّل، بأن المعرفة الإنسانية لا تتعدى ما حدّده البشر بأنه معرفة إنسانية وبأن الواقع الخارجي لا يتعدى بالتالي «تحويرات ابتدعها العقل البشري»[1]. وحتى بعد

نيتشه بزمن طويل كانت احتمالات التوصل إلى المعرفة الموضوعية عن الآخر البعيد والمغاير ما تزال في تناقض.

ويقف قبالة هذا التيار الشكوكي والمتشائم، الطلابُ الغربيون الدارسون للإسلام (وكذلك طلاب العالم الإسلامي الذين يدرسون الغرب مع أنني لن أناقش وضعهم) الذين يميلون عموماً وبشكل يدعو للقلق إلى التفاؤل والثقة. وبدا لدى أوائل المستشرقين الحديثين بعض الثقة بأن دراسة (الشرق) والعالم الإسلامي ضمناً هي أهون السبل لتحصيل المعرفة الشاملة، فكتب أحدهم ويدعى بارون ايكستين Baron Eckstein في عشرينات القرن التاسع عشر قائلاً:

بنفس الطريقة التي اكتشف عبرها عالما التاريخ كوفييه وهامبولت أسرار تنظيم (الطبيعة - الكاتب) من أحشاء الأرض، كذلك سيعمل ايبل رِموزا والأب مارتن وسيلفستر دو ساسي وبوب وغريم وأوغست شِليغل على تتبّع واكتشاف مجمل النظام الداخلي للفكر الإنساني وأسسه البِدائية عن طريق مفردات اللغة[2].

وبعد ذلك ببضعة سنوات صدّر المستشرق أرنست رينان بحثه الموسوم بـ (محمد وأصول الإسلام Mohomat et les origines de l'islamisme) بملاحظات عن الاحتمالات التي تمهّد السبل أمام ما دعاه بـ «علم النقد»، فقال أنه بمقدور الجيولوجيين والمؤرخين وعلماء اللغويات إدراك الأجسام الطبيعية «البدائية» - أي الأساسية والأصيلة - عبر تفحص متأن ودقيق لآثارها: والإسلام، برأيه، ظاهرة قيّمة على وجه الخصوص بسبب ولادته الحديثة وغير الأصيلة نسبياً، وخلص إلى القول بأن دراسة الإسلام تعني دراسة شيء يمكّن المرء من تحصيل معرفة يقينية وعلمية في آن معاً[3].

بسبب هذا الموقف المتسرع ربما، أصبح تاريخ الاستشراق الإسلامي

خالياً نسبياً من التيارات الشكوكية وشبه فارغ من طرائق الاستجواب الذاتية المنهجية، إذ لا يساور تلامذة الإسلام في الغرب أدنى شك بسهولة تحصيل معرفة أصيلة وموضوعية عن الإسلام أو أي جانب من جوانبه، وبأنها في متناول أيديهم، وذلك برغم محدودية الزمان والمكان لدى هؤلاء التلامذة. ونجد من ناحية أخرى تبنّي عدد قليل جداً من الباحثين الحديثين لرؤى واضحة في تعجرفها عن ماهية الإسلام مثل رؤى رينان: فلن تجد، مثلاً، باحثاً خبيراً واحداً يقول صراحة، على نحو ما قال هذا المستشرق، بأن معرفة الإسلام ممكنة وسهلة التحصيل بسبب تمثيله حالة أساسية من التطور الإنساني الملفت للنظر. مع ذلك لم أستطع العثور على مثال معاصر لأي باحث إسلامي يعتبر هذا المشروع (علم الاستشراق) مصدراً للشك بحد ذاته، وأخال أن الأعراف المهنية للدراسات الإسلامية التي بقيت تنتقل بين الباحثين من جيل إلى جيل لنحو قرنين من الزمن كانت تعمل على حماية الباحث الفرد والتأكيد على ما يقوم به في الوقت ذاته، بصرف النظر عن المجازفات والبدع المنهجية التي يواجهها الباحثون عادةً في معظم حقول العلوم الإنسانية الأخرى.

والمثال النموذجي لما أعنيه مقالة حديثة بعنوان «حال الدراسات الشرق أوسطية» منشورة في مجلة (الباحث الأمريكي ـ في عددها الصادر صيف عام 1979) لباحث بريطاني شهير يقيم ويعمل في الولايات المتحدة حالياً: والمقالة إجمالاً نتاج عقلية تعيد وتكرر النقاط الروتينية ذاتها بأسلوب مملّ وغير ممتع ما يزال يطبع هذا النوع من البحوث بطابعه. على أن ما يصعق القارئ غير المختص، كما جرت العادة وبغض النظر عن تجاهل الكاتب المفاجئ للمسائل الفكرية، حديثه عن شجرة نسب فكرية مزعومة للاستشراق، لذا يجدر بنا أن نقتبس شاهداً مطوّلاً من هذه المقالة يقول:

لقد أطلق عصر النهضة طوراً جديداً تماماً من أطوار الدراسات

الإسلامية والشرق أوسطية في العالم الغربي. ولعل وجود نوع معين من الفضول الفكري الذي ما يزال فريداً في التاريخ الإنساني كان أهم عامل مساعد جديد في هذا الخصوص. أقول هذا لأنه حتى ذلك الزمن لم يشعر أحد برغبة مماثلة ولم تبذل أدنى محاولة لدراسة واستيعاب الحضارات الأجنبية التي كانت ما تزال أقل عدائية تجاهنا. وقد حاولت العديد من المجتمعات البحث عن أصلها ونسبها وأسلافها الذين تشعر بأنها مدينة لهم وتدرك بأنها انحدرت من أصلابهم، فالمجتمعات الواقعة تحت هيمنة حضارة أجنبية أقوى تكون في العادة مجبرة، كرهاً منها أو طواعية، على أن تتعلم لغة تلك الحضارة التي تبسط هيمنتها عليها وأن تفهم عاداتها وتقاليدها وأنماط حياتها ومعاشها. المجتمعات، باختصار، درست أسيادها؛ درستهم أي تفحّصتهم وتعلمت منهم في آن معاً... على أن نوع المسعى الذي بذلته أوربا، وبعد ذلك بناتها اللواتي أنجبتهن في مناطق العالم الجديد، لدراسة الحضارات النائية والأجنبية منذ عصر النهضة يمثل أمراً جديداً ومختلفاً اختلافاً شديداً.

ومن الجوهري اليوم ملاحظة أن شعوب الشرق الأوسط تبدي قليلاً من الاهتمام ببعضها البعض، بل تبدي اهتماماً أقل من ذلك بالثقافات غير الإسلامية لآسيا وأفريقيا. أما المحاولات الوحيدة الجادة لدراسة لغات الهند والصين وحضاراتها في جامعات الشرق الأوسط فتجري في تركيا وإسرائيل - البلدان الوحيدان في المنطقة اللذان اختارا أسلوب الحياة الغربي.

وما تزال الحضارات غير الغربية حتى الآن تواجه أكبر صعوبة في فهم هذا الضرب من الفضول الفكري، فعندما بدأ علماء الآثار المصرية الأوربيون وغيرهم من الآثاريين أعمال التنقيب في الشرق الأوسط، وجد العديد من السكان المحليين أنه يستحيل عليهم أن يصدقوا بأن لدى هؤلاء

الأجانب رغبة في إضاعة الكثير من وقتهم وجهدهم وأموالهم وفي تعريض أنفسهم للكثير من المخاطر والمشقات لمجرد اكتشاف وفك طلاسم آثار قديمة خلفها أسلافهم المنسيون، لذلك بحثوا عن تفسيرات أخرى أكثر عقلانية: فرأى القرويون البسطاء في العلماء المنقبين عن الآثار سعاة وراء كنوز مدفونة، أما أبناء المدن الأكثر حنكة وحذقاً فاعتبروهم جواسيس أو عملاء لحكوماتهم. وحقيقة أن قلة قليلة من الآثاريين كانوا يقدّمون مثل هذه الخدمات لحكوماتهم فعلياً لا تجعل من هذا التفسير لعلم الآثار مبرَّراً، بل تكشف عن قصور يدعو للأسف في استيعاب مغامرة ومشروع أضافا إلى تاريخ الإنسانية فضولاً جديداً وأبعاداً جديدة في فهم الذات بالنسبة لأقوام الشرق الأوسط. وما تزال صعوبة الإدراك هذه قائمة حتى يومنا هذا، بل أثّرت حتى على بعض الأكاديميين الذين يصّرون على اعتبار المستشرقين إما ساعين وراء كنوز أو مخبرين يعملون لحساب حكوماتهم.

وعملت الرحلات البحرية الاستكشافية فيما وراء البحار التي قادت الأوروبيين إلى مجاهل أراضٍ جديدة وغريبة على إشباع فضولهم الفكري الجديد هذا إشباعاً عظيماً، كما أعانتهم على تحطيم القوالب الفكرية الجامدة، ووفّرت لهم حافزاً وفرصة في آن معاً للقيام بمزيد من الدراسات والبحوث الجدّية.[4]

يتعارض هذا النص، بتوظيفه لما يتعدى قليلاً التوكيد غير المسند، تعارضاً مباشراً مع كل ما كتبه حتى الآن عدد لا بأس به من المستشرقين أنفسهم أو المؤرخين الأوربيين منذ عصر النهضة حتى وقتنا الحاضر أو تلامذة التاريخ التأويلي بداية بالقديس أوغسطينوس. وحتى لو تغاضينا عن «الجديد والمختلف اختلافاً شديداً» وبالتالي عما (افترضه هذا المستشرق) من «فضول فكري» صرف - الذي لم يكن أحد سواه من الذين حاولوا قراءة نص وتأويله محظوظاً بما يكفي في امتلاك ناصية فهمه -

فإنه ثمة الكثير جداً من النقاط المقبولة هنا. فلدى قراءتنا لمؤرخي الحضارات والاستعمار مثل دونالد لاك أو جـ. هـ باري يخلص المرء إلى نتيجة مفادها أن الاهتمام والمصلحة الأوربية تجاه حضارات الآخر استندت على لقاءات عَرَضية حقيقية مع تلك الحضارات، كانت تنتج عادةً عن التجارة أو الغزوات أو المصادفة البحتة[5]. وتعود كلمة «المصلحة» في أصلها إلى الحاجة، وترتكز الحاجة على دوافع وضرورات تُستثار عملياً، حيث تتفاعل وتوجد مع بعضها البعض - كالحاجة إلى الطعام ودافعي الخوف والفضول وهلم جرا - والتي كانت تتفاعل وتنشط على الدوام في أي زمان وجدت فيه كائنات بشرية.

وعلاوة على ذلك، كيف يفسّر المرء ثقافة الأخر دون توفر ظروف قبْلية أولاً، تجعل تلك الثقافة متاحة أمامه للتفسير؟ لقد كانت هذه الظروف فيما يتعلق بالاهتمام الأوربي بالثقافات الأخرى تتصل دائماً بالتجارة أو الاستعمار أو التوسع العسكري والغزوات والإمبراطوريات. وحتى عندما شرع المستشرقون في الجامعات الألمانية في القرن التاسع عشر بدراسة اللغة السنسكريتة وجمع الأحاديث النبوية وتصنيفها، أو حينما عرضوا للخلافة الإسلامية، كان اعتمادهم على مجرد ما يوحيه فضولهم الصرف أقل من اعتمادهم على جامعاتهم ذاتها ومكتباتهم وعلى غيرهم من المستشرقين وعلى الحوافز الاجتماعية التي تجعل من نجاحهم في أداء مهامهم ممكناً. وحده الدكتور بانغلوس أو أي من أعضاء واضعي المشروعات في أكاديمية (مجمّع لاجادو) في رواية (رحلات جلفر) لسويفت كان بمقدوره الكشف عن الدافع وراء اكتساب الأوربيين لتلك الإمبراطوريات الضخمة وما رافقها من معرفة سعت في الأساس إلى «إشباع ذلك الفضول الفكري الجديد» لديهم، ولذلك لا نستغرب إلا قليلاً موقف السكان المحليين غير الأوربيين الجهلة وهم ينظرون بمثل تلك الريبة تجاه «الفضول

الفكري» لعلماء الآثار والباحثين والمستشرقين الأجانب؛ فهل سبق لباحث غربي أن كان موجوداً في بلد غير غربي إلا عبر النفوذ الغربي، مهما كان رمزياً أو غير مباشر، في ذلك البلد؟[6] والمؤشر على جهالة هذا المستشرق وغروره العجيبين هو ظهوره بمظهر غير المدرك لما يدور من نقاش حاد ضمن حقل علم الإنسان حول التواطئ بين الإمبريالية وعلم الأعراق البشرية /الإثنولوجيا في جرائمها ضد الإنسانية؛ وحتى ليفي شتراوس الشخصية اللبقة ذو اللغة الأنيقة جداً، كان قد عبر عن شكوكه، إن لم نقل خيبة أمله، حيال النظام الإمبريالي بوصفه مظهراً تكوينياً من مظاهر النشاط العملي لعلم الأعراق البشرية.

ولو نحّينا جانباً وفي الحال الاعتراضات على مسألة الفضول الصرف هذه سنظل، على ما أعتقد، نستنتج بأن مجمل الجدل المطروح راهناً حول الدراسات الشرق أوسطية هو في واقع الأمر دفاع عن قدرتها التي لا يأتيها الباطل - تاريخياً وحضارياً - في قول الحقيقة عن المجتمعات النائية والغريبة، فقد استفاض الباحث في هذه النقطة من المقالة ذاتها فأشار إلى مخاطر «تسييّس» تلك الدراسات، الأمر الذي لم ينجح في تجنّبه، على حد زعمه، سوى قلة من الباحثين وبعض الفروع الأكاديمية فقط. ويبدو معنى (السياسة) هنا مرتبط في ذهن صاحب المقالة بمدلول (التحزّب) الضيق، وكأني به يقول بأن الباحث الحق هو ذاك المترفّع عن النزاعات الحقيرة والمنزّه عن توافه الأمور، فلا يشغله شاغل سوى الأفكار والقيم الخالدة والمبادئ السامية؛ ولعله أمر ذو مغزى أنه لم يدلِ بأي مثال بهذا الخصوص. على أن ما يثير الانتباه في هذه المقالة إجمالاً هو أسلوبها في الدعوة لتبنّي العلم والمعايير العلمية، اسمياً فقط؛ فعندما تدنو المقالة من طرح ماهية حقيقية الدراسات الشرق أوسطية غير السياسية أو ما يمكن أن تكون عليه، يسكت الباحث عن الكلام المباح، بمعنى أن وجهات

نظر المؤسسة الثقافية ومواقفها ولغتها المنمّقة الطنّانة هي ما يهمنا، أما مضمون هذه الثقافة فيجري التعتيم عليه، هكذا بكل بساطة، والأسوأ من ذلك هو وجود مسعى حثيث ومدروس لإخفاء الصلات القائمة بين الثقافة وما يمكننا دعوته بالدينونة أو الواقع، وذلك للحفاظ على وهم الحقيقة البحثية غير المتحزّبة والمنزّهة عن شبهة السياسة.

إن هذه الأمور تميط اللثام عن الكاتب وشؤونه أكثر مما تفعل حيال الحقل المعرفي الذي يزعم البحث فيه، وهو مسخرة طالما لازمت جميع المساعي الأوروبية أو الغربية في الكتابة عن المجتمعات غير الغربية. وليس من الصواب القول بأن جميع الباحثين كانوا مدركين لهذا العائق؛ ففي عام 1973 قامت جمعية الدراسات الشرق أوسطية (MESA) بالتعاون مع مؤسسة فورد بتكليف فريق من الباحثين إعداد مسح شامل لمجمل حقل علم الإستشراق بهدف تقييم حالته الراهنة آنئذٍ واحتياجاته وآفاقه المستقبلية وإشكالاته[7]، فتمخّض عن ذلك مجلد ضخم مكثّف اللغة بعنوان (دراسة عن الشرق الأوسط: بحث ودراسة في العلوم الإنسانية :.The Study of the M. E) (Research and Scholarship in Humanities & Social Sciences الذي حرّره ليونارد بايندر ونُشر عام 1976. وبما أن هذا الكتاب محصلة جهد جماعي، تفاوتت بالضرورة مستويات أقسامه تفاوتاً نوعياً، ولكن يدهش المرء إجمالاً مما يسوده من نبرة عامة توحي بوجود أزمة، وإلحاح على معالجتها، الأمر الذي تفتقده مقالة (الباحث الأمريكي) المذكورة آنفاً. فجمعية (الدراسات الشرق أوسطية MESA) تعتبر لدى هذه المجموعة من الباحثين الذين لا يقلّون شهرة عن نظرائهم البريطانيين حقلاً حصيناً مثيراً للجدل والخلاف؛ إذ لم يكرس لها ما يكفي من العناية والاهتمام ولم ينفق عليها ما يكفي من الأموال ولم يخصص لها ما يكفي من الباحثين (والمفارقة أن أحد الأعضاء في هذه الجمعية وفي لجنة التدريب فيها والذي كان المبادر الأول بهذه الدراسة

كان قد أجرى بحثاً عن الدراسات الشرق أوسطية قبل ذلك ببضعة أعوام لصالح الحكومة الأمريكية، قلّل فيها من أهمية الحاجة إلى إجراء بحوث متخصصة عن الإسلام أو الغرب لأن أهمية هذا الحقل المعرفي، على حد قوله، ثانوية بالنسبة للولايات المتحدة من الناحيتين الثقافية والسياسية)[8]. على أنه من بين جميع الإشكاليات التي ذكرها مؤلفو هذا البحث، كان ثمة مشكلة أساسية تناولها ليونارد بايندر في مقدمة كتاب له بشكل صريح ونزيه: «إن الحافز الأساسي في تطور الدراسات الإقليمية في الولايات المتحدة الأمريكية»، تقول الجملة الأولى في مقدمته، «كان حافزاً سياسياً»[9]. ويتابع بعدئذٍ مستعرضاً جميع القضايا التنظيمية والمسائل الفلسفية التي توجِّه الباحث الحديث في الشرق الأوسط من دون أن تحيد بصيرته عن حقيقة - وهي حقيقة فعلاً - أن الدراسات الشرق أوسطية تمثل جزءاً من المجتمع الذي تظهر فيه، إن صح التعبير. وفي نهاية بحثه الشامل هذا وبعد قوله الصريح جداً بأنه حتى الأسئلة الأكثر جوهرية في حقل الإستشراق - سواء توجّب على الباحث مثلاً أن يبدأ بدراسة البنى الاجتماعية أو الدين أولاً أو رأى بأن البنى السياسية أقل أو أكثر أهمية من موضوع الدخل الفردي - هي أسئلة لا تخلو من القيم، وبعد قوله أيضاً بأنه حتى لو كانت «التوجهات القيَميّة للدراسات الشرق أوسطية واضحة في أنها أكثر ذكاءً في معظم الحالات من منظورات المعلومات الحكومية.. فإنه لا يمكن تجنب المشكلة»[10] وحاول بايندر آخر المطاف أن يجمل تأثيرات السياسة على حقيقة ما ينتجه الدارسون الغربيون للثقافات المغايرة.

وسرعان ما سلّم بأن لكل باحث «توجهات قيميّة» يبدأ مفعولها حالما يخرج البحث إلى حيّز الوجود: لكن حينها، كما يقول، «تعمل التوجهات المعيارية للحقول المعرفية على تقليص التأثير المربك للأحكام الشخصية والخاصة»[11]. ولكن بايندر لم يفسر كيفية قيام «الحقول المعرفية» بفعل

هـذه الأمـور ولم يحـدد الـسر الكـامن وراء قـدرتها عـلـى تحـويـل الأحكـام الإنسانية بيسر شديد إلى تحليلات شامخة معصومة عصمة آلهة الأولمب. وكأنما قرر التعامل نوعاً ما مع هذه الأسئلة، تبنى بايندر موقفاً مفاجئاً في نهاية مقدمته، لم يكن بالضرورة فارغاً أو غير مرتبط تماماً بما سبقه من مواقـف: «فـالحقول المعرفيـة» كمـا يقـول «تزودنـا أيـضاً بطرائـق منهجيـة لاستكشاف تلك المسائل الأخلاقية التي تنشأ في إطار المنطقة ومجالها»؟ أما ما هـي المسائل الأخلاقية؟ وما هـي الطرائق المنهجية؟ والمنطقة وإطارها ومجالها؟ فلم يقدم أي تفسير لها، وعوضاً عن ذلك كانت خاتمة مقدمته واضحة في جديّتها المحيّرة التي تغمر المرء بشعور من الاطمئنان والثقة وتتركه عديم الشعور تماماً تجاه الماهية الحقيقية لهذه «الحقول» المعرفية.

وحتى عندما يتمّ الإقرار بالضغوط السياسية القاسية المطبّقة على الدراسات الشرق أوسطية، يكون هناك نزوع مقلق لاستبعاد هذه الضغوط خفية وإعادة فرض السلطة التقليدية المقرّة لعقلية علم الاستشراق ومنهجه. ومن الجدير تكرار أن تلك السلطة ناتجٌ مباشر لقوة كامنة في داخل الثقافة الغربية، تتيح لدارسي الشرق أو الإسلام أن يطلقوا حولهما أحكاماً ما تزال غير مشكوك بها فعلياً منذ سنوات طويلة جداً. فمن ذا الذي يتحدث ويواصل حديثه لصالح الشرق غير المستشرقين؟ لم يكن هناك أي مستشرق من القرن التاسع عشر أو العشرين، سوى بايندر، قد شكّ بأن هذا «الحقل المعرفي» - وليس الشرق نفسه أو شعوبه، وهو أمر جدير بالملاحظة - كان يزوّد الثقافة الغربية دائماً بكل ما تحتاج إلى معرفته عن الشرق؛ مما يستتبع أن أي باحث تحدث بلغة الاستشراق وتعميم تصوراته وطرائقه، وعالج تقنياته وحاز على أوراق اعتماد فيه سيكون في حلٍّ من زلل ظلم الشرق وبمنأى عن ظروفه وتأثيراته المباشرة بحيث يصبح قادراً على إطلاق أحكام علمية عليه. وهذا الإحساس بقوة اكتفاء الذات وصوابيتها

والمصادقة الشخصية عليها كان قد منح الاستشراق وما زال يمنحه خطابه الذي يبدو واعياً وموضوعياً، فهذا الحقل المعرفي وطرائقه، بحسب بايندر، هو الذي يحدد المسائل المعيارية بشكل عام وليس شعوب المنطقة، وهو الذي «يقدم لنا طرائق منهجية لاستكشاف تلك القضايا الأخلاقية التي تنشأ في داخل المنطقة» وليس رغبات تلك الشعوب أو الأخلاقية العادية بمعناها المألوف.

وبناءً عليه فإن «الحقول المعرفية وقواعدها البحثية» هي أعرافٌ أكثر منها أنشطة، هذا من ناحية أما من الناحية الأخرى فإنها تنظّم ما تدرسه وتطبّعه (وما تدرسه هي التي ابتدعته بمعنى من المعاني) بشكل أيسر بكثير مما تقوم به من تحليل لذاتها أو تأمل لطرائقها ومنهجياتها. والمحصلة النهائية، كما أظن، الناتجة عن ضرب من الانغماس في الحشو واللغو فقط يمكن وصفها بأنها معرفة كاملة بثقافة الآخر. لا شك أنه تحققت إنجازات هامة على صعيد الدراسات الإسلامية: فثمة نصوص نشرت عن الإسلام الكلاسيكي وثمة توصيفات وضعية دقيقة جداً حوله، ولكن بما أن البعد الإنساني للإسلام المعاصر أو المأزق الذي قد ينتج أي نشاط تأويلي له هو ما يعنينا، فإنه لا البعد الإنساني ولا النشاط التأويلي كان قد استنار أو استعان بتلك «الحقول المعرفية والقواعد البحثية» للدراسات الشرق أوسطية المعاصرة.

لا يوجد في واقع البحث الإسلامي الراهن شيء «حرّ» أو غير مقيّد بالضغوط المعاصرة الملحّة، وهذه الحقيقة بعيدة كل البعد عن الموضوعية السياسية- التي يزعم كثير من المستشرقين وجودها في أبحاثهم، وهي بعيدة بالمقدار ذاته تقريباً عن كل من الحتمية الميكانيكية عند الماديين الدارجين الذين يرون إلى النشاط الفكري والثقافي إجمالاً بأنه مقرر مسبقاً من قبل القوى الاقتصادية، كما أنها بعيدة عن الثقة المفرطة لدى المختصين

الـذين يـضعون كـل بيـضهم في سـلة الفعاليـة التقنيـة «للحقـول المعرفيـة وقواعدها البحثية». وتكمن في مكان ما بين هذه الحدود الثلاثة المتطرفة «مصالح» المؤوِّلين التي تَوجِد ذاتها بذاتها والتي تبدو واضحة للعيان داخل الثقافة عموماً.

ولكن حتى هنا أيضاً ثمة تنوّع وحبسرعة، مما نود أن نعتقد: فما هو الشيء الذي يكشف عن وجود مصلحة فيما يمكن أن يكون في حالات أخرى مجرد شأن أكاديمي أو آثاري بحت سوى القوة والإرادة، اللتين تميلان معاً في المجتمع الغربي (والمجتمعات الأخرى بدرجات متفاوتة) إلى أن تكونا منظّمتين وقابلتين لبعض أنواع التطبيق ولممارسة نفوذ عرفي نابع عنهما إضافة إلى توّيتهما أو آنيتهما الذرائعية الضيّقة؟ سأورد مثالاً بسيطاً يوضح مقصدي بسرعة، وبعد ذلك يمكننا متابعة نقاش واحدة أو اثنين من التفصيلات الأخرى.

فالإسلام لدى الرأي العام الأمريكي والأوربي الحالي «خبرٌ»، وهو غير سار وكريهٌ بشكل خاص، فوسائل الإعلام والحكومات والاستراتيجيون الجيوسياسيون و- رغم هامشيتهم في المشهد الثقافي عموماً - الخبراء الأكاديميون، متوافقون جميعاً على أن الإسلام يمثّل تهديداً وخطراً على الحضارة الغربية. بيد أن هذا الأمر لا يشبه أبداً القول أنه لا يوجد في الغرب سوى تلك الصور الكاريكاتورية الإزدرائية أو العنصرية عن الإسلام، أنا لا أقول هذا ولا أتفق مع أي شخص يقوله، ما أقوله هو أن تلك الصور السلبية عن الإسلام سائدة أكثر من أي صور أخرى، وبأنها ترتبط ليس «بماهية» الإسلام (على افتراض أن «الإسلام» ليس واقعاً طبيعياً بل بنية مركّبة ابتدعها إلى حدّ ما كل من المسلمين والغرب معاً عبر وسائل وطرق حاولتُ توصيفها) بل بما تفترضه قطاعات بارزة من مجتمع معين بأنه ماهية للإسلام. فتلك القطاعات تمتلك من السطوة والنفوذ والإرادة ما

يكفي كي تكون قادرة على تعميم تلك الصورة الخاصة عن الإسلام، فتصبح هذه الصورة بالنتيجة أوسع انتشاراً وأكثر حضوراً من الصور الأخرى. ويحدث هذا الأمر، كما ذكرتُ في الفصل الأول، عبر تنشيط وتفعيل عملية إجماع تضع حدوداً وقيوداً وتطبّق ضغوطاً.

تأملوا، كمثال مفيد، في سلسلة الحلقات البحثية التي عقدت بين الأعوام 1971 - 1978، بتمويل من مؤسسة فورد، في جامعة برينستون التي تعتبر لأسباب اجتماعية وسياسية متعددة مكاناً مغرياً يسترعي الانتباه لعقد حلقات بحثية فيه. فإضافة لشهرتها عموماً، كان يدعى حتى وقت قريب بـ (قسم الدراسات الشرقية) الذي كان يموّله فيليب حتى قبل نحو نصف قرن. ويشرف حالياً على توجّه هذا البرنامج - شأنه شأن العديد من برامج الشرق الأدنى الأخرى - علماء اجتماع وعلماء سياسة، أما الأدب الإسلامي الكلاسيكي بشقيه العربي والفارسي على سبيل المثال فهو أقل حضوراً في المناهج وفي كلية هذا القسم من مواد الشرق الأدنى الحديثة كالاقتصاد والسياسة والتاريخ وعلم الاجتماع. وتعاون هذا البرنامج مع مؤسسة فورد - مؤسسة أمريكا الأولى في مجال العلوم الاجتماعية - ينمّ - وأضيف من جانبي بأنه مقصود به أن ينمّ - عن نفوذ سلطوي رفيع جداً لهذه المؤسسة في الولايات المتحدة، فأي موضوع يسلط عليه الضوء برعاية هذه المؤسسة يجري، على هذا النحو، إبرازه ومنحه شهرة غير مشكوك بها، وما تقترحه جامعة برينستون وتموّله فورد يوحي (ومقصود به أن يوحي) بتوكيدات وأولويات عظيمة الشأن. وقصارى القول هو أنه برغم أنها كانت تصاغ وتدار من قبل أكاديميين مختصين، عُقدت هذه الحلقات البحثية واضعة نصب عينها المصلحة القومية للولايات المتحدة الأمريكية، أما المعرفة والثقافة والبحث فكان يُنظر إليها بوصفها تخدم تلك المصلحة، وكما سنرى لاحقاً، فإن اختيار موضوع البحث هو مؤشرٌ على أن الأولويات

السياسية كانت تؤدي في الواقع إلى صياغة ضرورات بحثية قسرية. ومن الجدير في هذا المقام ملاحظة أن مؤسسة فورد وجامعة برينستون لم تكونا، وليس من المحتمل أن تكونا في المستقبل، مهتمتين بترف عقد حلقات بحثية تعالج نظريات قواعد اللغة العربية القروسطية، برغم أنه يمكن الإتيان بحجة لصالح هذا النوع من البحث على أرضية فكرية بحتة لعلها تكون أقوى بكثير من أية حجة تدافع عن الحلقات الأخرى التي عقدت تحت رعايتهما.

ليكن الأمر ما يكون، لكن دعونا نستفسر عن محاور تلك الحلقات البحثية ومن حضرها: فقد عالجت إحدى تلك الحلقات موضوع (الرقيق وما يتصل به من مؤسسات في إفريقيا الإسلامية) وسيقت لدى اقتراح عقد تلك الحلقة الكثير من الأسباب مثل خوف الأفارقة واستياءهم من المسلمين العرب، كما لوحظ أيضاً بأن «بعض الباحثين الإسرائيليين» حاولوا تحذير البلدان الإفريقية من الاعتماد المفرط على الدول العربية التي «حرمت تلك البلدان من سكانها في غابر الزمان»[12]. وباختيارهم بحث الرقيق في الإسلام، كان رعاة البرنامج يسلطون الضوء على موضوع لا بد من أن يجعل العلاقات بين الأفارقة والمسلمين العرب أكثر سوءاً: وكان عدم دعوة أي باحث من العالم العربي إلى هذه الندوة بمثابة جزء من محاولتهم تحقيق هذا الهدف.

وتعاملت الحلقة البحثية الثانية مع نظام (الملل) وكان موضوعها الرئيس هو «موقع الأقليات لاسيما الدينية منها داخل الدولة الإسلامية في الشرق الأوسط»[13]. و(الملل) مجموعات من الأقليات المتمتعة بحكم ذاتي نسبياً كانت موجودة داخل الإمبراطورية العثمانية. وإثر انهيار الإمبراطورية العثمانية وبعيد انتهاء مختلف أشكال النظم الاستعمارية الفرنسية والبريطانية، برزت مجموعة من الدول الجديدة في منطقة الشرق الأدنى

إبان الحرب العالمية الثانية تقريباً، فكانت جلّ تلك الدول، أو حاولت أن تكون، دولاً قومية: إحداهما (وأقصد إسرائيل) كانت دولة أقلية دينية في محيط إسلامي، وأخرى (أي لبنان) كانت سيُقسّم تقسيماً واسع النطاق على يد أقلية ميليشياوية تتلقى الدعم والسلاح من كل من إسرائيل والولايات المتحدة معاً.

وبدلاً من أن يشكل موضوعاً أكاديمياً محايداً، كانت حلقة «نظام الملل» بصياغتها ذاتها تعبيراً أمريكياً عن حل سياسي مفضل للمشاكل القومية والإثنية المعقدة في العالم الإسلامي المعاصر. ومهما كانت الأسباب التي دعت إلى دراسته وبحثه، فإن هذا النظام يمثّل نكوصاً قسرياً نحو زمن أقدم عملت خلاله القوى الإمبراطورية (سواء العثمانية منها أو الغربية) على تقسيم وحكم عدد ضخم من السكان المحليين العنيدين والمقاومين بطبعهم، فكان التاريخ الحديث للعالم الإسلامي الجديد بالنسبة للأغلبية السنية علاوة على بعض الأقليات نضالاً يسعى لتخطي هذه التقسيمات العرقية والدينية وتحقيق نوع من الديمقراطية (ربما الوحدوية) العلمانية. لم تنجز أي من دول المنطقة هذا الهدف إلا في عالم السياسة المعلنة (ولكن غير المطبّقة في الواقع عادةً)، بيد أن إسرائيل والموارنة اليمينيين في لبنان كانا الطرفين الوحيدين اللذين شنّا حملة نشطة للارتداد إلى بنية دولة تعتمد في أساسها على حكم ذاتي لأقلية إثنية ذات ارتباطات ثنائية إما مع راع خارجي أو قوة عظمى. أما أن يصبح هذا هو الحل المقترح للفلسطينيين فلم يكن صدفة بالنسبة لمخططي هذه الحلقة البحثية طالما أن الشخص الذي أُحضر إلى برينستون للتحدث نيابة عن «الأقلية» العربية الفلسطينية (أقلية! كم يوجد من سخريات ومفارقات في هذه التسمية؟) كان محاضراً جامعياً إسرائيلياً. وثمة هنا أيضاً ملاحظة هامة وهي أنه، كما في مؤتمر الرقيق، لم يُدعَ أي من أعضاء الأغلبية السنية لحضور هذه الحلقة. إن

عقد حلقة بحثية حول موضوع غاية في الحساسية في مثل ذاك التوقيت بالذات (1978) وبمشاركة عدد ضخم من أعضاء الأقليات الدينية والعرقية المعادين مبدئياً لما سمي بالحكم الإسلامي (والذين هم بالنتيجة مفيدون ضمناً لمخططي السياسة الأمريكية) لا يمكن إلا بصعوبة أن نغزوه لمجرد الفائدة والاهتمام العلميين، ولم يكن صدفة أن الطرف الرئيس الداعي لعقد هذه الحلقة كان الباحث ذاته الذي أشرت إليه سابقاً، ذاك الذي أطرى على الفضول الفكري الغربي وسخر من أولئك ألأكاديميين الغربيين، وغير الغربيين بجميع فئاتهم، الذين يؤمنون بوجود مؤامرة سياسية في كل شيء.

الحلقة البحثية الأولى تناولت تطبيق التحليل النفسي وتقنيات التحليل السلوكي في فهم مجتمعات الشرق الأوسط الحديثة، ونُشر بالنتيجة مجلد عن أعمال تلك الحلقة،[14] التي سارت إجمالاً على نحو ما يمكن توقعه، فكان ثمة تشديد أساسي على الدراسات التي تبحث في الشخصية القومية (مع أن هذا التشديد رافقه انتقاد قاس ولمّاح من قبل علي بانوازيزي لما دعيت بدراسات الشخصية الإيرانية التي ربطها بشكل صائب جداً بغايات الهيمنة لدى القوى الإمبريالية على إيران)[15]. أما النتائج التي خرجت بها الحلقة فكان من الممكن التنبؤ بها على نحو مرعب، إذ يخبرنا الكتاب - المجلد مراراً وتكراراً بأن المسلمين يعيشون في عالم من الخيال وبأن العائلة الإسلامية قمعية وبأن معظم القادة المسلمين مريضون نفسياً وبأن المجتمعات الإسلامية غير ناضجة وهكذا دواليك. كل هذه المقولات لم تُعرض من وجهة نظر علماء مهتمين بتغيير هذه المجتمعات وجعلها «ناضجة»، بل من منظور باَحثين محايدين وموضوعيين ومتحررين من القيم. ولم تلتمس أية أُعذار للَبحث في مواقع هؤلاء العلماء (مهما كانت درجة حياديتهم تجاه القيم) التي يحتلونها بالنسبة لشركات الأعمال

والتجارة والسلطة الحكومية، وفي الأدوار التي تؤديها تقصّياتهم فيما يخص إدارة السياسات الحكومية الغربية تجاه العالم الإسلامي، وفي ماهية المضامين المنهجية والطرائقية لعلم النفس لدى دراسة مجتمع ضعيف من قبل مجتمع أقوى.

ولم نكن لنعثر على تقصيّات لهذه المسائل في الحلقة البحثية الرابعة التي عقدت تحت عنوان (الأرض والسكان والمجتمع في الشرق الأدنى: دراسات في التاريخ الاقتصادي منذ فجر الإسلام وحتى القرن التاسع عشر)؛ فعلى غرار الحلقات الأخرى، جرى أيضاً تقديم هذه الحلقة بوصفها علمية ومحايدة وذلك على الرغم من أنه يمكن رصد وجود اهتمام سياسي ضاغط بشدة تحت سطح مظهرها الخارجي: ففي هذه الحلقة النموذجية تجسّد الضغط على هيئة اهتمام بالعلاقة بين ملكية الأرض والنماذج الديمغرافية /السكانية وسلطة الدولة باعتبارها مؤشرات على حالة الاستقرار (أو عدمه) في المجتمعات الإسلامية الحديثة. ولكن ينبغي علينا ألا نستنتج بأن كل المساهمات في هذه الحلقة كانت، موضوعياً، عديمة الفائدة أو أن كل باحث فيها شارك في مؤامرة شائنة، فمنظمو الحلقة كانوا قد أولوها كل عنايتهم بحيث كان هناك «توازناً» في الآراء وبحيث كان لا بد لها إن نظرنا إليها نظرة إجمالية أن تظهر بمظهر المسؤولية والجدّية. كما ينبغي علينا من ناحية أخرى ألا نقع في شرك اعتبار هذا المشروع مجرد تحصيل حاصل لعملية جمع مختلف أطرافه المتميزة عن بعضها البعض؛ إذ ساهمت الحلقات البحثية الأربعة، لجهة اختيار مواضيعها وتوجهاتها العامة، في تشكيل وعي عن الإسلام بعبارات عملت إما على إقصاءه وتغييبه باعتباره ظاهرة معادية أو تسليط الضوء على بعض جوانبه التي يمكن «التحكم بها» سياسياً.

وفي هذا الخصوص تقيّدت حلقات برينستون حول الإسلام بتاريخ

البرامج الأمريكية للدراسات الإقليمية الأخرى في العالم الثالث - مثل الدراسة الأكاديمية للصين في الفترة التالية للحرب مباشرة[16]. والفارق هو أن البرامج الإسلامية ما تزال بحاجة إلى عمليات «تنقيح» لأنه ما فتأت تهمين عليها مفاهيم عتيقة وغامضة جداً (مثل مفهوم «الإسلام» بذاته) ومصطلحات فكرية وثقافية بعيدة كل البعد عما استجدّ عموماً في العلوم الإنسانية وفي المجتمع ككل. وما يزال بالإمكان قول أمور عن الإسلام هي بكل بساطة غير مقبولة لدى الديانة اليهودية أو الآسيويين أو الزنوج، وما يزال ممكناً كتابة أبحاث عن التاريخ والمجتمع الإسلاميين تتجاهل بخفة وطيش كل تقدّم أساسي أُحرز في مجال النظرية والتأويل منذ نيتشه وماركس وفرويد.

والنتيجة أن القليل جداً مما يحدث في حقل الدراسات الإسلامية يحتوي على الكثير مما يقوله للباحثين المهتمين بالمشاكل الطرائقية والمنهجية لعلم تدوين التاريخ مثلاً أو المهتمين بالتحليل النصّي. وما نجده عوضاً عن ذلك، إن أخذنا حلقات برينستون حالة نموذجية بهذا الخصوص، هو بحث علمي عن الإسلام يظهر إلى حيّز الوجود (مثلما ظهر ذلك المجلد عن علم النفس في الدراسات الشرق أوسطية) وتتم مراجعته في واحدة أو اثنتين من المجلات ذات الطابع التخصصي جداً والتوزيع المحدود، وبعد ذلك يختفي هذا البحث. فهذا التهميش والخروج والزوغان الإرادوي عن الموضوع الذي نجده في الثقافة الغربية عموماً تجاه الدراسات الإسلامية هو بالضبط ما يجعل الباحثين الغربيين قادرين على مواصلة القيام بما كانوا يقومون به حتى الآن، وهو الذي يمكّن وسائل الإعلام الغربية من أن تأخذ على عاتقها مهمة نشر الصور الكاريكاتورية العنصرية عن الشعوب الإسلامية وتعميمها. وبهذا الأسلوب تخلّد فئة الباحثين نفسها في حين يتابع مستهلكو الإسلام، بوصفه خبراً، أخذ جرعات ضخمة من

أنباء وأبحاث عن العقوبات الإسلامية ومعابثة الحريم التي مضى عليهم وهم يُرزقون بها عقود وعقود. وعندما يغامر هؤلاء الباحثون الخبراء بالظهور أمام الجمهور، يتم عرضهم بوصفهم خبراء عارفون لأن حالةً طارئة كانت قد باغتت «الغرب» وهو غير متأهب لها، فيدلون بآرائهم التي لم تلطّفها أو تهذبها أي بقية باقية من شعور حضاري - نجده عادةً في بريطانيا وفرنسا - تجاه الإسلام، فيُنظر إلى هؤلاء الخبراء باعتبارهم تقنيين مجهّزين بـ «مجموعة حكيمة من الدّر المنثور لحل جميع الأمور how-toes» (والتعبير يعود في الأصل لـ دوايت ماكدونالد)[17] كي يعرضونها على العامة القلقين، فيولع بهم العامة بكل لطف وكياسة لأنهم يمثلون الإجابة على ما دعاه المؤلف الأمريكي كريستوفر لاسك بـ:

الطلب غير المسبوق على الخبراء والتقنيين والمدراء [الذي نتج عما يدعوه لاسك بالنظام ما بعد الصناعي - المؤلف]. فبضغط من الثورة التقنية والتوسّع السكاني وحالة الطوارئ الناتجة عن الحرب البادرة المستمرة إلى الأبد، اعتمدت كل من التجارة والأعمال والحكومة بشكل متزايد على جهاز ضخم من البيانات المنّظمة المؤتمتة التي لا يفهمها سوى مختصون مدربون، وبذلك تحوّلت الجامعات إلى صناعات بحد ذاتها مختصة بإنتاج الخبراء بالجملة.[18]

إن سوق الخبراء والآراء جذابة ومربحة جداً لدرجة أن العمل المشغول على منطقة الشرق الأوسط أصبح يُعرض في هذه السوق بشكل والمؤسسات)ذا واحد من الأسباب وراء عدم إيلاء أدنى اهتمام من قبل الصحافة الراسخة المرموقة (أو الكتب الصادرة مؤخراً عن كتّاب مشهورين) للأسئلة الأساسية من قبيل: لماذا تُجرى دراسات عن الشرق الأوسط؟ ولمصلحة من؟ إن مصادرة الوعي بعلم مناهج البحث وتغييبه هو في مطلق الأحوال المعادلُ الموضوعي لحضور السوق (ممثلة بالحكومات والشركات

والمؤسسات): فالمرء ببساطة لا يسأل لما يفعل زيد أو عمرو ما يفعلانه إن كان يوجد زبائن ممتنين للبضاعة التي يعرضانها أو إن كان لديهم على الأقل استعداد كامن لتقبلها عن طيب خاطر. ولكن ما يزال ثمة ما هو أسوأ من ذلك بعد؛ فهؤلاء الباحثون الخبراء يكفّون عن التفكير بأمور المنطقة وشعوبها التي تجري الدراسات والأبحاث عنها، إذ أن الإسلام - إن كان هو «الإسلام» الذي يدرسون - لن يكون محاوراً بل سيكون، بمعنى من المعاني، بضاعةً، أما الناتج النهائي فيكون ضرب من سوء نيّة مشرعنة، ويكون الشرف والنزاهة العلميين في هذا الحقل البحثي محصّنين ضد المنتقدين الدخلاء، ويصبح الخطاب العلمي متغطرساً عمداً في إنكار ولاءه السياسي، أما الرضى الذاتي العلمي فيعمل على تشجيع الممارسات الراهنة تشجيعاً لا حدود له.

ما وصفته حتى الآن هو بالأساس مشروع انعزالي، ويعني في هذه الحالة أن الباحث يعمل برد الفعل لدى استجابته لما يبدو أنها مطالب مختلف المصالح منه، فهو منقاد بعقيدة مهنية تقليدية راسخة أكثر من انصياعه لمقتضيات التأويل الأصيل، والأهم من ذلك كله أن محيطه الثقافي والفكري العام يعزل بحثه جاعلاً إياه هامشياً، إلا في أوقات الأزمات. ولا يكون أي من الشرطين الضروريين لمعرفة ثقافة الآخر - أي الاتصال غير القسري بها عبر حوار وتبادل أفكار حقيقيين وعبر الوعي الذاتي بطبيعة المشروع التأويلي بحد ذاته - موجوداً، فيعزز هذا الغياب العزلة والإقليمية وضيق الأفق وتعميم طريقة تغطية الإسلام. ولعله من الهام الانتباه إلى أن هذه الأمور تبرهن أيضاً على أن تغطية الإسلام لا تعني لدى الغرب تأويله تأويلاً أصيلاً بل التأكيد على القوة والنفوذ؛ فوسائل الإعلام تقول عن الإسلام ما ترغب قوله لأنها ببساطة تستطيع القيام بذلك، مما يؤدي بالنتيجة إلى هيمنة صورة العقوبات الإسلامية

والمسلمين «الأخيار» (في أفغانستان مثلاً) على المشهد الإعلامي الأمريكي هيمنةً غير متجانسة وفوضوية، ولا يُغطى إلا القليل من الأمور الأخرى لأن أي خبر يقع خارج نطاق التعريف الإجماعي لما هو هام يعتبر غير ذي صلة بمصالح الولايات المتحدة وغير هام بالنسبة للتعريف الإعلامي الأمريكي للتقرير الإخباري الجيد. أما جماعة الأكاديميين من الجهة الأخرى، فيستجيبون لما يترجمونه بوصفه ضرورات قومية واحتياجات مؤسساتية تجارية كانت أم صناعية، الأمر الذي يؤدي إلى تفصيلهم وحياكتهم لمواضيع إسلامية مناسبة يستوحونها من كمية ضخمة من التفاصيل الإسلامية، فتعمل هذه المواضيع (كالنخاسة ونظام الملل الخ..) على وضع تعريف ملائم لكل من الإسلام والبحث الإسلامي معاً بحيث يجري استبعاد أي موضوع آخر لا يتناسب مع المقاسات المطلوبة. وحتى عندما تقوم الحكومة أو أحد أقسام الشرق الأوسط في الجامعات الأمريكية أو إحدى المؤسسات أحياناً بعقد مؤتمر حول مستقبل الأبحاث الشرق أوسطية (وهذا العنوان تعبير لطيف في العادة عن «ماذا سوف نفعل حيال العالم الإسلامي؟») تستمر سلسلة المفاهيم والأهداف ذاتها بالبروز والتكرار، ولا يطرأ عليها سوى تغيير طفيف.

وتعتاش على هذا التكرار للمفاهيم والأهداف المفبركة كثير من الأمور، ليس آخرها نظام الرعاية والمحسوبية المدار جيداً: ففيه يميل كبار الخبراء الباحثون الآتون من الحكومة أو من عالم التجارة والأعمال أو الجامعات إلى نسج علاقات فيما بينهم ومع المانحين المسايرين، وفيه يعتمد طالب المنحة الدراسية على شبكة العلاقات هذه لضمان استمرار تدفق الإعانات المالية عليه، هذا إن لم نتحدث عن منحه وظيفة واحتمال فتح آفاق جديدة أمامه للنشر في كبريات الصحف. أما أن يغامر هذا الطالب بكتابة أعمال نقدية غير ودية ضد باحثين مرموقين أو أعمالهم

المرموقة، في هذا الحقل البحثي بالذات أكثر منه في حقول التاريخ العام أو الأدب، فتعني أن يجازف مجازفة خطرة جداً، ولذلك نلاحظ أن ملاحق مراجعة الكتب في الصحافة تفهة ومملة ومجاملة عموماً لأن النقد فيها يصاغ بلغة تتبنى ما تيّسر لها من المبالغات الكلامية والحذلقات الفارغة، أما منهجية البحث وافتراضاته فتكون مغفلة تماماً.
وأغرب المغفلات - وأكثرها تكراراً - هي تحليل الصلة القائمة بين الدراسات البحثية وشتى أشكال السلطة والنفوذ في المجتمع الأمريكي التي تُنتَج هذه الدراسات لصالحها. وحالما يرتفع صوت يتحدى مؤامرة الصمت هذه، تصبح أيديولوجية صاحب ذاك الصوت وأصله وفصله موضوعاً أساسياً لإشغال الناس: فهو (أو هي) ماركسي، أوهو/هي فلسطيني (أو إيراني أو سوري) - ونحن على علم بما يبتغون[19]. أما المراجع ذاتها فتُعامل دائماً وكأنها مواد خاملة؛ فلدى تناوله لمجتمع أو حركة أو شخصية إسلامية معاصرة يستند الباحث إلى أمور ما تزال قيد الدرس والنقاش ولم يتم البت بها بعد، فيعتبرها دليلاً قاطعاً على ما يحاول إثباته في بحثه وليس، كما يحدث نادراً، بوصفها مرجعاً ينبغي أن يتصف بالحياد وله الحق، إن جاز التعبير، في الرد عليه. ولعل ما يثير الاهتمام هنا أنه لم يسبق أبداً لباحثين غربيين خبراء بالشؤون الإسلامية أن قاموا بتجربة شاملة تعاملوا من خلالها بصورة منهجية مع المؤلفات الإسلامية عن الإسلام، فطالما تراهم ولسان حالهم يقول «هل هذا بحث؟ هل يشكل مرجعاً ودليلاً؟ أليس هو لا هذا ولا ذاك؟»

على أنه برغم حالة الجدب الفكري هذه، أو ربما بسببها، ما زالت تُنتج بعض المعارف القيّمة عن الإسلام وما زالت بعض العقول الحرّة المستنيرة تنجح في اجتياز هذه القفار. ولكن يمكننا عموماً إرجاع أصل هذه الهامشية الشاملة والتفكك الفكري والثقافي العام (خلافاً للإجماع

المهني)(*) والإفلاس التأويلي الإجمالي لمعظم - رغم عدم شموله كل - الدراسات والأبحاث عن الإسلام، إلى شبكة التحالف القديمة المكوّنة مل شركات الأعمال - الحكومة - الجامعات، التي تسيطر على مجمل المشروع المعرفي الأمريكي وتقرّر في آخر المطاف كيف تنظر الولايات المتحدة إلى العالم الإسلامي. فما هو السبب، غير وجود هذه الشبكة / الثالوث، الذي يجعل من بنية معرفية كهذه غريبة جداً عن الإسلام تتطور وتزدهر بتضافر قوي ورسوخ شديد، بينما هي غير عابئة بما تُمنى به من إخفاق إثر إخفاق؟

إن الطريقة الأكثر تأثيراً في فهم الخاصية الدقيقة لهذه الرؤية التي تمتلك من القوة الإيمان الذاتي مطلقها هي مقارنتها مرة أخرى بالظرف الذي ساد بريطانيا وفرنسا، سَلَفي الولايات المتحدة في العالم الإسلامي. ففي كلا البلدين كان هناك دائماً كادر خبير بالشؤون الإسلامية مخوّل، بالطبع، أداء دور استشاري طويل الأمد يتمثل بصياغة - بل وحتى تنفيذ - سياسة الحكومتين إضافة للسياسات التجارية للبلدين. ولكن في كلتا الحالتين كان يتعين عليه إنجاز مهمة مباشرة تقع ضمن صلاحياته وهي الإشراف على إدارة الحكم في المستعمرات، واستمرت هذه الحال حتى نهاية الحرب العالمية الثانية. وكان هؤلاء الخبراء ينظرون إلى العالم الإسلامي بوصفه سلسلة غير مترابطة من المشاكل التي كانت معرفتهم بها وضعية إجمالاً، تقوم على الواقع

(*) يقصد المؤلف «بالإجماع» حالة التواطئ الضمني للمفكرين والباحثين والمثقفين الأمريكيين (والغربيين عموماً) مع ما تدعوهم أركان السلطة السياسية والاقتصادية والثقافية الرسمية إلى تبنّيه من تصور للآخر وتحقيق إجماع حوله. أما «المهني» فيعني بها اتخاذ الثقافة والفكر مهنة، وهي تقابل السائد في العامية عندنا من «مثقفجي» وخلافه، وبالتالي يصبح «الإجماع المهني» هذا صفة ملازمة لمجمل نشاط المثقفين والمفكرين والباحثين الغربيين وبإيحاء من السلطة في تصوّر الآخر وخلق نوع من وهم الإجماع حول ذلك التصور بغية تبنّيه من قبل شرائح المجتمع الغربي الأخرى، بل حتى من قبل ذلك الآخر - م-.

والتجربة إضافة لاتصالهم المباشر بذلك الواقع. وكانت النظريات والتجريدات عن العقل الإسلامي وعن mission civilisatrice[*] في فرنسا وعن الحكم الذاتي لرعايا المستوطنات في بريطانيا تبرز هنا وهناك في أسلوب تنفيذ السياسة الاستعمارية لكلا البلدين، ولكن دائماً بعد أن تكون هذه السياسة قد أخذت، إن صح التعبير، موقعها الصحيح وعلى أرض الواقع. وأدى الخطاب الاستعماري تجاه الإسلام دوراً أساسياً في تبرير المصلحة القومية (لا بل حتى المصالح الاقتصادية الخاصة) لتلك الدولتين في العالم الإسلامي، وهنا يكمن سبب أن خبراء الإسلام العظماء في فرنسا وبريطانيا هم اليوم شخصيات عامة يتوقف مبرّر وجودها، في وقتنا الراهن حتى بعد تلاشي الإمبراطوريتين الاستعماريتين، على حفاظها على المصلحة البريطانية أو الفرنسية في العالم الإسلامي. ولأسباب متعددة ينزع هؤلاء الخبراء البحّاثة نزوع الإنسانيين وليس علماء الاجتماع، ويصدر دعمهم في محيطهم الفكري والثقافي العام عن طائفة خبراء الفترة ما بعد الصناعية (وهي طائفة ما تزال حاضرة في كلا البلدين) بشكل أقل من صدوره عن الاتجاهات الفكرية والثقافية والأخلاقية السائدة في مجتمعيهم؛ فمكسيم رودنسون في فرنسا عالم عظيم بفقه اللغة إضافة لكونه ماركسي شهير، وألبيرت حوراني في إنكلترة مؤرخ معروف وتُظهر أعماله ليبراليته الواضحة[20]. على أنه ما فتئت هذه الشخصيات تختفي حالياً ربما ليحل محلها مستقبلاً في كل من فرنسا وانكلترة علماء اجتماع أو علماء آثار على الطراز الأمريكي.

ويُعرف نظرائهم الأمريكيون بخبراء الشرق الأوسط أو بالخبراء الإسلاميين فقط، وهم ينتمون لفئة من الخبراء الذين يمكن اعتبار ميدان تخصصهم المرتبط باهتمامهم بالمجتمعات الحديثة في العالم الإسلامي

(*) رسالة أو مهمة التحضير. الأصل بالفرنسية – م–.

النظيرَ الفكري لقسم إدارة الأزمات في الحكومة الأمريكية، وهم يستمدّون الكثير من منزلتهم العلمية المرموقة من مفهوم أن العالم الإسلامي بجميع مشاكله المحتملة (إن لم تكن الحقيقية دائماً) منطقة استراتيجية بالنسبة للولايات المتحدة. أما بريطانيا وفرنسا فقد أنتجتا معاً، إبان عقود عديدة من إدارتهما للمستعمرات الإسلامية، وبصورة طبيعية ملحقاً بتلك الإدارة، موازياً لشبكة تحالف الدراسات الشرق أوسطية - الحكومة - الشركات الموجودة في أمريكا اليوم، فكان المحاضرون المختصون بالشؤون العربية أو الفارسية أو الإسلامية يقومون بعملهم في الجامعات الفرنسية أو البريطانية، وكانت الإدارات الاستعمارية وشركات الأعمال والتجارة الخاصة تطالبهم بإسداء النصح بل وحتى المشاركة في إدارة تلك المستعمرات والشركات، وكانوا يعقدون مؤتمرات بين الحين والآخر، ولكن يبدو أنهم لم يستنبطوا بنية مستقلة خاصة بهم يساندها لا بل يتفق عليها قطاع الأعمال الخاص أو، بشكل غير مباشر، صناديق حكومية خاصة.

وبالنسبة للفرد الأمريكي فإن معرفة العالم الإسلامي وتغطيته إعلامياً هما بالنتيجة معرّفتان ومقيّدتان بضوابط المصالح السياسية والاقتصادية الأمريكية ذات النطاق الواسع جداً، تعينها وتحرّضها على توسّعها بنيةُ إنتاج معرفي تماثلها ضخامة وافتقاراً للمرونة. فما الذي ينبغي على الطالب الدارس لعشائر شبه الجزيرة العربية أو شاطئ الهدنة(*) أن يفعله حيال الوجود المتطفل لشركات النفط بينه وبين تلك العشائر، أو حيال الكلام والترويج النشطين لقوات التدخل السريع في منطقة الخليج (راجع تقرير الغلاف لمجلة نيوزويك المعنون بـ«الدفاع عن حقول النفط: بناء

(*) دويلات شاطئ الهدنة Trucial States: الاسم السابق لدولة الإمارات العربية المتحدة التي كانت مشيخة أبرمت معاهدة مع الحكومة البريطانية (سنة 1916) فسميت آنذاك «بالمشيخة المحمية» - م-.

القوة الأمريكية Military Buildup Defending the oilfields: The US Military Buildup – في عددها الصادر في الرابع عشر من يوليو / تموز عام 1980) أو حيال مجمل جهاز «السيطرة والتحكم» الشرق أوسطي في الإدارة الأمريكية، أو الشركات والمؤسسات المالية، أو جماعة الأكاديميين المستشرقين الكبار؟ وما هو النوع الذي يمكن أن تكون عليه عملياً معرفة ثقافة أخرى عندما تكون هذه المعرفة محاصرةً تماماً بالمتطلبات الافتراضية الملحّة لـ «قوس الأزمات» من ناحية وبالمصاهرات المزدهرة بين كل من مؤسسات البحث العلمي والتجارة والأعمال والحكومة من ناحية أخرى؟

اسمحوا لي الآن أن أختتم الجزء الأول من هذا الفصل بمحاولة الإجابة على السؤال السابق بشكل ملموس وعلى قسمين، يتناول الأول الظروف والحقائق والشخصيات الحقيقية التي توجّه وتتحكم بما يمكن تسميتها بالتغطية الفعلية للإسلام، حيث سأركّز هنا على الولايات المتحدة برغم وجود ظرف مماثل جداً بدأ يسود أوربا أيضاً. فبحسب دراسة إحصائية فرنسية مفيدة أجريت حول مراكز الدراسات الشرق أوسطية في أمريكا، كان يوجد نحو 1650 اختصاصي بالشرق الأوسط سنة 1970 ممن يدرّسون لغات المنطقة لـ 2659 طالباً متخرجاً و4150 طالباً غير متخرّج (وهو يشكل ما نسبته 12٪ و4.7٪ على التوالي من مجمل عدد المتخرجين وغير المتخرجين المتخصصين بالدراسات «المناطقية»)[21]. وسجّل 4600 طالب متخرج و22300 طالب غير متخرج في المقررات التعليمية المناطقية الخاصة بالشرق الأوسط (حيث شكل هذا العدد ما نسبته 6.12٪ من مجمل الطلبة). ولكن في السنوات السابقة كان عدد شهادات الدكتوراه في الدراسات الشرق أوسطية صغيراً نسبياً – أقل من 1٪ من عدد الأمريكيين الحاصلين على الدكتوراه في تخصصات أخرى[22] وطبقاً لما جاء في دراسة لمّاحة حول المراكز الشرق أوسطية في الجامعات الأمريكية أجراها الباحث

ريتشارد نولته (بتكليف من مركز إسو Esso Middle East التابع لشركة ايكسون النفطية، وهو أمر ملفت جداً للانتباه) وتمّ نشرها عام 1979، يقوم المكتب التربوي بدعم الدراسات المناطقية بهدف «تأهيل الخبراء والمختصين بشكل سريع وبأعداد كبيرة لصالح الحكومة والشركات ولأهداف تربوية». واستجابت الجامعات لهذه الرؤية «فمن وجهة نظر الجامعة»، كتب نولته موضّحاً، «يمكن اعتبار مراكز الدراسات هذه [الشرق أوسطية- الكاتب] بمثابة آلية تسويقية جديدة وواعدة للإنتاج الجامعي - فهي لا تساعد فقط في إنتاج بضاعة رائجة من متخصصين مدرّبين على الدراسات المناطقية للعلوم المعرفية المفيدة ومن محترفين مهرة لصالح أسواق جديدة ضخمة محتملة، بل تساعد كذلك في خلق هذه الأسواق». وفيما يتعلق ببرامج الماجستير قال أيضاً بأن «السوق الحكومية وأسواق شركات الأعمال والمؤسسات المصرفية وغيرها من الأسواق المتخصّصة بإنتاج حملة الماجستير المدربين جيداً بالشأن الشرق أوسطي هي سوق شديدة النشاط والغليان نسبياً بفضل العوامل الاقتصادية والسياسية وغيرها من العوامل المشابهة»[23].

وتماماً مثلما تساعد الحلقات البحثية لجامعة برينستون التي أشرت إليها سابقاً على صياغة الاهتمامات الفكرية لدى جماعة الباحثين وتشكيلها، تؤثر حقائق هذه الأسواق أيضاً على مقرراتهم، فهي تضع أقوى التشديدات على فروع دراسية معينة مثل الشريعة الإسلامية والصراع العربي - الإسرائيلي: فارتباط هذين الفرعين واضح شكلاً، بينما تتجاهل- طبقاً لنولته- فرعاً آخر ملازماً لهما وهو الأدب العربي على نحو ما تتجاهل المجموعاتِ الضخمةَ نسبياً من طلبة الشرق الأوسط الذين يدرسون في الجامعات الأمريكية. ويضيف نولته علاوة على ذلك بأن مدراء مراكز الدراسات الشرق أوسطية الذين قابلهم أتوا على ذكر:

أحداث تتضمن ضغوطاً سياسية مصدرها غير جامعي، تمنع أو تشكك بالأنشطة العربية التي تعتبرها المراكز المعنية شرعية ومطلوبة من الناحية الأكاديمية. فالفعاليات الثقافية العربية وعروض الأفلام والمحاضرون الزائرون والسماح للأموال العربية بدعم هذه الأنشطة والفعاليات - كل شيء من هذا القبيل يمكن أن يتحول إلى دريئة يُرمى عليها. وشكّل الوعي بهذا الموضوع كابحاً شاملاً، فشل بعض مدراء المراكز في الامتعاض منه - أو لم يستطع بعضهم الآخر تجاهله؛ بعضهم شعر بأن الأمور آخذة بالتحسن وبعضهم لم تكن لديه هذه الثقة.(24)

وجميع هذه الأمور - السياسة والضغوط والأسواق - تُشعرك بوجودها بطرق متعددة؛ فالحاجة إلى الخبرة بشؤون الشرق الأوسط المعاصر تنتج الكثير من المناهج والتلامذة الدارسين وتشديداً واضحاً على قبول وجهات النظر الذرائعية النفعية للمعرفة والحفاظ عليها ورعايتها، تلك المعرفة المربحة والقابلة للتطبيق المباشر في آن معاً. والناتج الآخر لهذه الأمور هو ببساطة عدم تطبيق الوسائل المنهجية في البحث والاستقصاء: فالطالب الراغب في الحصول على عمل في مجال بحوث الشرق الأوسط يصاب أول الأمر بالهلع من سنوات الدراسة الجافة والطويلة التي ينبغي أن تنقضي قبل حصوله على شهادة الدكتوراه (من دون أن يضمن له ذلك حصوله بعدئذٍ على عمل في مجال التدريس)، ثم يحصل هذا الطالب على الماجستير أو الدبلوم في الدراسات الدولية في موضوع جذاب لكبار أرباب العمل (كالحكومة أو شركات النفط أو مؤسسات الاستثمار العالمية أو شركات التعهدات)، وأخيراً ينحو عمله منحى الإنجاز بالسرعة القصوى على شكل دراسة حالة case study تؤهله الحصول على الدكتوراه. كل هذه الأمور تعمل على عزل الدراسات والأبحاث الإسلامية أو الشرق أوسطية عن التيارات الفكرية والثقافية والأخلاقية لدى جماعة الباحثين. وحينها

تبدو وسائل الإعلام مثل مسرح تُعرض على خشبته الواعدة خبرات أكثر، مثلاً، مما تعرضه مجلة ثقافية عامة؛ وعليك في الإعلام، كما يعرف المطلعون على دخائل الأمور، أن تختار بين أن تكون إمّعة (وهو أمر مقيّد إلى أبعد حدود) أو خبيراً فاتراً يُطلب منك بكل نزاهة أن تطلق أحكاماً عن المذهب الشيعي ومعاداة الأمركة. إن دور الخبير يعزّز من مهنة الشخص ويدعمها بشكل كافٍ تماماً، إلا إن كان هذا الشخص قد درج في مدارج التجارة والأعمال أو في السلك الحكومي.

ربما يبدو هذا العرض محاكاة ساخرة لأسلوب إنتاج المعرفة، بيد أنه يصف بتجرّد التضييق الحاد لمساحة الرؤية والتخفيف وخيم العواقب لكثافة المادة المكوِّنة للمعرفة بالإسلام، وهو يعمل، في المقام الأول وبمعزل عن مخاطر نشر الإعلام لأفكاره النمطية المبتذلة، على شرح أسباب تحييد خبراء الإسلام الأكاديميين باعتبارهم مجموعة واحدة في دور معزول ووظيفي مباشر، وإحالتهم إلى رموز أمر واقع تمثل مرجعيات موثوقة وحججاً بالإسلام، وكذلك يفسر أسباب اعتمادهم على مجمل النظام المكوِّن لوظيفتهم والمشرِّع لها: هذا هو النظام الذي تعكسه وسائل الإعلام باعتمادها على الصور النمطية المرتكزة على الخوف والجهل.

وإن كان ما أصفه يبدو مقيّداً للفكر - ولا ريب أنه كذلك - إلا أنه لا يحول دون إنتاج كمّ ضخم من المواد عن الشرق الأوسط والإسلام و، دون شك، عن مناطق أخرى من العالم الثالث، أي بتعبير آخر، ينبغي علينا الإفادة مما دعاه ميشيل فوكو بـ«التحريض على التواصل»[25] فبتباينه الشديد عن الرقابة التدخلية البسيطة، يعمل التنظيم الفكري للتواصل والحوار مع الثقافات النائية والغريبة على التحفيز العملي والإيجابي للاستزادة منه، وهذا هو سبب دوام التواصل برغم التغيرات التي تطرأ على العالم، كما أنه يفسر استمرار هذا التواصل في تجنيد مريدين جدد لصالحه.

وتميل التغطية الراهنة للإسلام والمجتمعات غير الغربية إجمالاً إلى إجازة بعض المفاهيم والنصوص والمصادر النصية بعينها؛ إذ أحرزت فكرة قروسطية الإسلام وخطورته، على سبيل المثال، مكانةً وطيدة وشديدة الوضوح في إطار البنى الثقافية والسياسية الغربية؛ فبمقدور أي كان، وليس فقط المختصين أو الصحفيين، أن يورد بسهولة مصادر نصية تدعم هذه الفكرة كما يمكنه الإشارة إلى مراجع بهذا الخصوص وتقديم حجج عن أمثلة وشواهد مستقاة من هذه الفكرة. وتوفر هذه الفكرة بدورها نوعاً من المحكّ القبْلي priori الذي لا بد لأي شخص أن يأخذه بعين الاعتبار إن أراد مناقشة موضوع الإسلام أو قول أي شيء عنه. واستناداً إلى كونه ثقافة بعيدة عنا، جرى تحويل الإسلام - أو بالأحرى ما يرافقه من صور وأفكار مرافقة الظل لصاحبه - إلى معتقد تقليدي ثابت لدى المجتمع الأمريكي، فدخل ضمن أطار الشرعة الثقافية الأمريكية وتراثها، مما يجعل مهمة تغيير تلك الصور والأفكار أمراً بالغ الصعوبة في الواقع.

بهذا نكون قد استوفينا حديثنا عن الإسلام وتغطيته العرفية حقه، تلك التغطية التي يمنحها اندماجها وتوحدها بالنفوذ والسلطة قوةً ومتانةً و، قبل هذا وذاك، حضوراً. على أنه ثمة رؤية أخرى لعملية تغطية الإسلام وتعميمه تنتمي لفئة يمكن دعوتها بالمعرفة النقيضة antithetical knowledge[26].

وأعني بالمعرفة النقيضة ذاك النوع من المعرفة التي ينتجها أفراد يعتبرون عن وعي تام بأنهم يكتبون ما يتعارض مع المعتقد التقليدي السائد. وهم يفعلون ذلك، كما سنرى لاحقاً، لأسباب متنوعة وفي ظروف متباينة، ولكن لديهم جميعاً إحساس واضح بأن كيفية دراستهم الإسلام وأسبابها تشكل أسئلة تقتضي تروٍ وصراحة ووضوح. ويجري لدى هؤلاء المؤولون النقيضيون استبدال الصمت المنهجي للاستشراق، الذي كان يُغطى في

العادة بطبقات من ثقة متفائلة بالموضوعية الخالية من القيم، ببحث ملحّ في دخائلهم عن المعاني السياسية للدراسات البحثية.

وللمعرفة النقيضة بالإسلام ثلاثة نماذج، تنتجها داخل المجتمع الأمريكي ثلاث قوى تحتل موقعاً معترضاً تجاه المعتقد التقليدي بهذا الصدد. أول هذه القوى مجموعة باحثين شبان تغلب عليهم رفعة ثقافية ونزاهة سياسية أكثر مما لدى نظرائهم الأكبر سناً، ويرون أن الشغل على الإسلام مرتبط بطريقة معينة بنشاطات الدولة السياسية، وبناء عليه لا يدّعون بأنهم باحثون «موضوعيون». أما حقيقة أن تورط الولايات المتحدة في سياسية كونية يتصل جزء كبير منها بالعالم الإسلامي فهي عندهم أمر لا يجوز السكوت عنه أو قبوله كحقيقة محايدة. وهم بخلاف المستشرقين الأكبر سناً، متخصصون أكثر من كونهم باحثين عاميّن، كما أنهم يقبلون برحابة صدر الأدوات المنهجية الخلاّقة كالانثروبولوجيا البنيوية والطريقة الكمية وأساليب التحليل الماركسية وينجحون في تطبيقها أغلب الأحيان[27]. وتبدو لديهم حساسية خاصة تجاه الأشكال الإستعراقية للمنهج الإستشراقي، ومعظمهم - بسبب صغر سنهم - دخلاء نسبياً على نظام الرعاية والمحسوبية الذي يعمل على تلميع الشخصيات الأكبر سناً من الباحثين وإبقاءها في الواجهة. ومن صفوفهم برزت كل من الحلقات البحثية الشرق أوسطية (AMSS) ومشاريع الأبحاث والمعلومات الشرق أوسطية (MERIP) اللتين أنشئوهما بوصفهما منظمتين تهدفان أساساً إلى تجنّب التواطؤ مع الحكومة وشركات النفط الأمريكية. وتشكلت مجموعات مثيلة في أوربا، لجميعها ارتباطات مع بعضها الآخر. و لا ينتمي كل الباحثين الشبان الذين ذكرتهم إلى هذه المجموعات، على أن غالبيتهم تنقيحييون في أهدافهم بشكل معلن ويسعون جميعاً إلى تغطية الإسلام ودراسته من زوايا إما مهملة أو غير معروفة لدى نظرائهم الأقدم.

ثاني هذه القوى مجموعة مكوّنة من باحثين أكبر سناً ينحو عملهم، لأسباب يصعب إيجازها إيجازاً منظماً نظراً لكثرتها، منحىً معاكساً للدراسات البحثية العرفية التقليدية التي تهيمن على مجال البحوث الإسلامية. فكان، مثلاً، حميد الغار المحاضر في باركلي ونيكي كيدي المحاضر في UCLA اثنين من بضعة قليلة من علماء الآثار الإيرانية- كانا قبل بضع سنوات من اندلاع الثورة الإيرانية يحملان الدور السياسي لعلماء الدين الإيرانيين على محمل الجد. وبرغم الاختلاف الكبير فيما بينهما، فإنهما عبّرا معاً عن شكوكهما العظيمة حيال استقرار نظام بهلوي. وعلى النهج ذاته سار إرفاند أبراهامين المحاضر في جامعة Baruch الذي قدمت دراساته حول المعارضة العلمانية للشاه سلسلة من الرؤى اللمّاحة عن الديناميات السياسية للثورة الإيرانية، أو بعده بقليل ظهر مايكل فيشر المحاضر في هارفارد وفريد هاليدي في بريطانيا، وكلاهما باحثان ابتعدا لأسباب فكرية وأكاديمية عن وجهة النظر السائدة حول إيران آنئذٍ وقاما، بالنتيجة، بكتابة بحث قيم جداً عن إيران المعاصرة.[28]

وما يثير الاهتمام بهذه المجموعة من باحثي الإسلام النقيضيون هو عدم القدرة على اختزالهم إلى مجرد توصيف طرائقي وأيديولوجي يمكنه إنصافهم بأي شكل من الأشكال، لكن مع ذلك من المفاجئ أن نعرف حقيقة أنهم كلهم تقريباً غير منتمين إلى المؤسسة الرسمية لدراسات الشرق الأوسط، وهذا لا يعني أنهم ليسوا شخصيات متميزة أو غير مرموقة، بل هم كذلك فعلاً، ولكن قلة قليلة، إن كان ثمة أي واحد، منهم، كان قد عمل بنشاط وفي أطر مؤسساتية كمستشارين حكوميين أو لصالح شركات الأعمال والتجارة. ولعل هذه الحقيقة كانت قد حرّرتهم من الالتزام بالوضع الراهن والتقيّد به ومكّنتهم من رؤية الأمور التي يتجاهلها باحثوا الإسلام التقليديون. ومع ذلك لا بد لنا أن نقول بشأنهم وبشأن المجموعة الأولى من

الباحثين الشبان بأنه من أجل أن يكون لعملهم ذلك التأثير الذي قد يمتلكه بشكل كموني، ينبغي عليهم أن يصبحوا مسيّسين أكثر في هذا المجتمع، إذ لا يكفي أن يمتلكوا آراء تميّزهم عن الباحثين التقليديين بل عليهم أن يسعوا لإضفاء سمتي السيرورة والرواج على تلك الآراء، ونظراً لما سيرتبه عليهم هذا المسعى من تعمّق كبير فيما وراء عالم الكتابة ونشر الأعمال والأبحاث، فإنه ما يزال أمامهم كفاح سياسي وتنظيمي طويل.

وهناك أخيراً مجموعة الكتاب والنشطاء والمثقفين غير المعتمدين كخبراء بالإسلام ولكن لديهم، برغم ذلك، دور في المجتمع يحدّده موقعهم المعارض إجمالاً: فهم مجموعة من المناضلين المناهضين للحروب والمعارضين للإمبريالية، وهم رجال الدين المنشقون، والمفكرون والمدرسون الراديكاليون وهلم جرا. وليس لفهمهم للإسلام سوى علاقة واهية جداً بحكمة المستشرقين، برغم تأثر بعضهم بالإستشراق الثقافي الذي يمكن العثور عليه في الغرب أينما وليّت وجهك. ومع ذلك نجد - إن فكرنا بشخص مثل ستون F Stone. كمثال - بأن ما يخفف من وطأة ارتيابهم الثقافي تجاه الإسلام وتعارضهم الفطري معه هو شعورهم المتوازن تجاه حقيقة الإمبريالية وما تمثله المعاناة الإنسانية بصرف النظر عمن يعانون؛ يهوداً كانوا أم مسلمين أم مسيحيين. لقد كان ستون فذاً في تنبؤه بعواقب استمرار دعم أمريكا المتواصل لشاه إيران بعد اندلاع الثورة، وكان الأشخاص الذين يشبهونه، وليس الذين على شاكلة الخبراء الحكوميين والأكاديميين، هم من دعوا إلى تبني سياسة تصالحية تجاه النظام الثوري في إيران حينئذٍ.

وما يدعو للإعجاب بهؤلاء الأشخاص هو ظهورهم بمظهر المدركين لديناميات معينة ضمن العالم ما بعد الاستعماري، وبالتالي ضمن أرجاء واسعة من العالم الإسلامي رغم افتقارهم لشهادات خبرة بهذا الخصوص.

والتجربة الإنسانية عندهم، وليس المسميات النمطية المقيِّدة من قبيل «العقل الإسلامي» أو «الشخصية الإسلامية»، هي التي تحدد الاتجاه الذي ينبغي أن ينصب عليه مجمل اهتمامهم، وهم، علاوة على ذلك، مهتمون بشكل أصيل بالحوار الذي اتخذوه خياراً واعياً يستهدف تجاوز حدود العداء الصارمة التي تقيمها الحكومات بين الشعوب. وثمة أمثلة تخطر ببال المرء هنا مثل رامسي كلارك وهو يتوجه إلى إيران، وكذلك الدور الشجاع، إبان أسوأ أيام الثورة الإيرانية، الذي أدّاه بعض الأفراد مثل ريتشارد فولك ووليام سلون كوفين ودون لووس الابن وغيرهم الكثيرين ممن لا يتسع المجال لذكرهم، هذا إضافة إلى هيئات مثل لجنة خدمات الأصدقاء Committee Friends Service، وائتلاف رجال الدين، والعلمانيين المهتمين Clergy and Laity Concerned، ومجموعات أخرى مشابهة. وإضافة إلى ذلك ينبغي علينا ذكر مختلف المطبوعات والهيئات الإخبارية البديلة باعتبارها جزءاً من هذه التشكيلات المعارضة في المجتمع الأمريكي وعلى رأسها صحف ومجلات ومنشورات مثل Seven Days وMother Jones وIn These Times وPacific News Service وChristianity and Crisis التي تتيح في المجال لمصادرها وتفتح صفحاتها أمام الآراء المعارضة حول إيران وبشكل أقل - للأسف- حول الإسلام، وتتكرر الظاهرة ذاتها في أوربا.

والأمر الأهم برأيي بخصوص هذه المجموعات الثلاثة هو أن المعرفة عندهم تستوجب السعي الجاد في طلبها والتنافس الحثيث للوصول إليها وليس مجرد استظهار وترديد سلبي للحقائق والآراء «المقبولة». والصراع بين هذا الرأي عندما يتعلق بالثقافات الأخرى ويتجاوزها ليشمل مسائل سياسية أوسع وبين المعرفة المؤسساتية المتخصصة التي ترعاها قوى المجتمع الغربي المهيمنة هو صراع خطير وفائق الأهمية، ويتجاوز إلى حدّ بعيد مسألة فيما إذا كان زيد أو عمرو وطنياً أو خائناً. وفي حين يصبح

عالمنا، يوماً إثر يوم، متشابكاً مع بعضه البعض أكثر، ستبدو السيطرة على الموارد الطبيعية الشحيحة والمناطق الاستراتيجية والمصادر البشرية الضخمة مرغوبة وضرورية أكثر. ومن المحتمل أن ينشأ عن المخاوف المعزَّزة تعزيزاً مدروساً تجاه الخشية من الفوضى والاضطراب تطابق في وجهات النظر و، فيما يتعلق بالعالم الخارجي، عدم ثقة وارتياب أكبر: يصح هذا الأمر على العالم الإسلامي مقدار صحته على الغرب، وعند حلول هذا الزمن - الذي بدأ لتوّه فعلياً - سيؤدي إنتاج المعرفة ونشرها دوراً حاسماً مئة في المئة. ولكن المستقبل ينذر بالسوء، إلى أن يحين الزمن الذي ندرك فيه بأن المعرفة بمعانيها السياسية والإنسانية ينبغي كسبها لمصلحة العيش المشترك وخير المجتمع، أي مجتمع كان، وليس أعراقاً أو قوميات أو طبقات أو أديان بعينها.



II
المعرفة والتأويل

إن كل معرفة عن المجتمع الإنساني، وليس عن الطبيعة، هي معرفة تاريخية إجمالاً، وبالتالي تتكئ على المحاكمة العقلية والتأويل، وهذا لا يعني بأن الحقائق والبيانات لا وجود لها بل يعني أن الحقائق تكتسب أهميتها مما يُخلق منها ضمن إطار عملية التأويل. فلا أحد يعترض على حقيقة أن نابليون عاش فعلاً وبأنه كان إمبراطوراً فرنسياً، مع أنه ثمة قدر كبير من الخلاف التأويلي حول فيما إذا كان حاكماً عظيماً أو كارثة على فرنسا. ومثل هذه الخلافات تمثّل المادة الأولية التي تُصنع منها المدوّنات التاريخية وتنشأ عنها المعرفة التاريخية لأن التأويلات تعتمد اعتماداً كبيراً على من هو المؤوِّل والمخاطَب وهدف عملية التأويل واللحظة التاريخية لحدوث هذه العملية. وبهذا المعنى يمكن تسمية جميع التأويلات بـ التأويلات الظرفية: فهي تحدث دائماً في ظرف ذي صلة وثيقة بالتأويل[29] والتأويل مرتبط بما ذكره المؤولون الآخرون سواء بالتأكيد عليه أو معارضته أو مواصلته، فلا تأويل دون وجود سوابق تأويلية أو بعض صلة بتأويلات أخرى، لذا ينبغي على أي باحث جاد بالإسلام أو الصين أو شيكسبير أو ماركس أن يضع في اعتباره وبطريقة معينة كل ما قيل عن هذه المواضيع من قبل، هذا فقط إذا رغب ألا يخرج عن موضوع البحث أو ألا يكون بحثه مكرراً. والبحث لا

يكون (ولا يمكن له أن يكون) جديداً تماماً إلى درجة الأصالة الكاملة، لأنه لدى الكتابة عن المجتمع الإنساني لا يقوم المرء بدراسة وحلّ مسائل رياضية ولذلك، ليس بوسع المرء في حقل النشاط هذا أن يطمح بتحقيق أصالة جذرية.

إذاً إن معرفة الثقافات الأخرى محكومة بالإبهام «غير العلمي» وبظروف عملية التأويل، ولكن يمكننا مع ذلك أن نقول مبدئياً بأن معرفة ثقافة الآخر أمر ممكن، ومن الضروري أن نضيف بأنها أمر مرغوب إن تحقّق شرطان - وهما للمصادفة الشرطان ذاتهما اللذان لا تستوفيهما الأبحاث الشرق أوسطية أو الإسلامية الحالية عموماً. الأول وجوب أن يشعر الباحث بالمسؤولية تجاه الثقافة والناس موضوع البحث وأن يكون اتصاله معهم غير قسري. وسبق لي أن ذكرت بأن معظم ما عرفه الغرب عن العالم غير الغربي كان قد حصّله في إطار الاستعمار، فكان الباحث الغربي بالنتيجة يقارب موضوعه من موقع هيمنة عام، وما يذكره عن هذا الموضوع يقوله مع تنويه خجول لما ذكره أي باحث قبله إلا إذا كان ذاك الباحث أوروبياً. وللأسباب العديدة التي سقتها فيما سبق من هذا الكتاب وفي (الاستشراق) أقول بأن معرفة الإسلام والشعوب الإسلامية انبثقت عموماً ليس عن الهيمنة والمواجهة فحسب ولكن أيضاً عن الكراهية الثقافية الغريزية. والإسلام اليوم معرّف تعريفاً سلبياً بأنه ذلك الطرف الذي يقف قبالة الغرب موقف النزاع الجذري، فأسّس هذا التوتر العلائقي لإطار يقيّد معرفة الإسلام أيّما تقييّد، وطالما بقي هذا الإطار قائماً بقيت قائمة كذلك عدم القدرة على معرفة الإسلام بوصفه في الأساس تجربة معاشة من قبل المسلمين، نابضة بالحياة. وينطبق هذا النوع من الإطار المعرفي على الولايات المتحدة خصوصاً لسوء الحظ، كما ينطبق كذلك على أوروبا ولكن على نحو أقل بقليل.

وأما الشرط الثاني فيتمّم الأول ويحقّقه، إذ إن معرفة العالم الاجتماعي، كنقيض لمعرفة الطبيعة، هي بالأساس ذلك الأمر الذي ما فتئت أدعوه بالتأويل: فالتأويل يكتسب منزلة المعرفة عبر وسائل متنوعة بعضها فكرية وأكثرها اجتماعية بل وحتى سياسية. والتأويل في المقام الأول شكل من الصنعة: أي أنه يعتمد على النشاط المقصود والإرادي للعقل البشري الذي يقولب مواضيع اهتماماته ويشكّلها بعناية وتروٍّ. ويحدث هذا النشاط في زمان ومكان محدّدين، ويقوم به خصوصاً فردٌ موجود في مكان محدّد ولديه خلفية محددة، في ظرف محدد، من أجل بلوغ سلسلة من الغايات محددة. ولذلك فإن تأويل النصوص الذي ترتكز عليه معرفة الثقافات الأخرى بشكل أساسي لا يجري داخل مخبر تحليلي آمن ولا يدّعي التوصل إلى نتائج موضوعية، بل هو نشاط اجتماعي يرتبط في المقام الأول بعرى وثيقة مع الظرف الذي نشأ عنه، وذلك الظرف يقوم حينئذٍ إما بإضفاء منزلة المعرفة عليه أو يرفضه بوصفه غير ملائم لهذه المنزلة. وليس بوسع أي تأويل تجاهل هذا الظرف، وليس ثمة تأويل كامل دون وجود تأويل للظرف.

سيكون واضحاً للعيان الآن أن «مزعجات» غير علمية من قبيل المشاعر والعادات والتقاليد وتداعيات الأفكار والقيم ما هي إلا جزء لا يتجزأ من أي عملية تأويلية، فكل مؤوِّل قارئ، وليس هناك قارئ محايد أو متحرر من القيم، أي أن كل قارئ هو أناه الخاصة وعضو في مجتمعه في الآن ذاته، وهو مرتبط بذلك المجتمع بصلات من كل نوع. وبتنقّله بين المشاعر القومية العامة، كالوطنية أو الشوفينية، وبين أحاسيسه الخاصة، كالخوف أو اليأس، ينبغي على المؤوّل البحث عن أسلوب منهجي لتوظيف المنطق والعقل والمعلومات التي حصّلها في دراسته الرسمية (التي تمثل بحد ذاتها عملية تأويل طويلة) بحيث يصبح بإمكانه بلوغ الفهم والاستيعاب. ولا

بدّ من بذل جهد عظيم لاختراق الحواجز القائمة بين ظرف معين، أي ظرف المؤِّول، وظرف آخر أي الظرف الذي ينشأ حسب زمان إنتاج النص ومكانه، وهذا بالضبط هو المسعى الإرادي الواعي المطلوب بذله للتغلب على المسافات والحواجز الثقافية، والذي يجعل معرفة المجتمعات والثقافات الأخرى ممكنة - وهو الذي يقيّد تلك المعرفة في الآن ذاته. وفي هذه اللحظة يفهم المؤِّول ذاتَه في ظرفها الإنساني ويفهم النص في علاقته مع ظرفه ومع الظرف الإنساني الذي نشأ عنه. ولا يحدث هذا الأمر إلا نتيجة وعي ذاتي ينفخ الحياة في وعي لما هو بعيد وغريب ولكنه إنساني مع ذلك. ونحتاج بالكاد أن نذكر بأن هذه العملية إجمالاً ليس لها سوى صلة واهية جداً بكل من «المعرفة الجديدة المختلفة كليةً» التي يلمّح إليها المستشرقون التقليديون و«حقول معارف ومنهجيات» البروفيسور بايندر ذاتية التصويب والمعصومة.

وهناك أمر آخر ينبغي قوله بخصوص هذا الوصف التجريدي نوعاً ما لعملية التأويل التي يتم في نهايتها تحصيل المعرفة-والتي هي شيئ ثابت على أية حال: فلا يوجد إطلاقاً تأويلٌ وفهم ومن ثم معرفة من دون وجود مصلحة وراء ذلك. قد يبدو هذا الكلام شبيهاً بأكثر البدهيات شيوعاً، ولكن هذه هي الحقيقة الواضحة تماماً التي عادةً ما يجري تجاهلها أو إنكارها، فقراءة باحث أمريكي لرواية عربية أو يابانية معاصرة وحلّ رموزها وفكّ شيفرتها يقتضي منه نوعاً من الانهماك بأمر غريب وأجنبي يكون مختلفاً أشد الاختلاف عن انهماك كيميائي في فك رموز معادلة كيميائية، فالعناصر الكيميائية لا تؤثر تأثيراً جوهرياً في مشاعر المرء الإنسانية ولا تشغلها برغم أنها قد تُحدث تداعيات لمشاعر العالِم الكيميائي لأسباب خارجية تماماً. والعكس صحيح بالنسبة لما يمكن دعوته بالتأويل الإنساني الذي، بحسب العديد من المنظّرين، يبدأ بوعي هوى

المؤِّول وتغرّضه أو إحساسه بوجود مسافة بينه وبين النص المزمع تأويله.. الخ، على نحو ما كتب هانز جورج غادامر قائلاً:

إن من يسعى لفهم نص ما، يكون ذاك النص مفتوحاً أمامه ليخبره بمكنوناته، وذلك هو السبب وراء وجوب أن يكون الذهن المتمرّس بالتأويل الهيرمينيوتيكي حساساً منذ البداية تجاه خاصيّة جِدّة النص. بيد أن هذا النوع من الحساسية لا يستلزم «حياد» المادة المدروسة ولا إلغاء الشخص لذاته، بل الاستيعاب والهضم الواعيين لما لدى الشخص من معانٍ مسبقة [أي تلك المعاني أو التأويلات الموجودة لديه راهناً نتيجة خبرات سابقة – الكاتب] وأحكام سبقية وتحيّزات. والأمر الهام هو أن يكون المرء واعياً لانحيازاته الشخصية مما قد يفضي إلى أن يقدّم النصُ ذاته في كامل جِدّته، فيصبح بذلك قادراً على توكيد حقيقته الذاتية أمام أي معانٍ مسبقة لدى الباحث[30].

وعليه فإن أول ما يجب إدراكه لدى قراءة نص أنتجته ثقافة مغايرة نائية هو أنه بعيد وبأن الشرط الأساسي لذلك البعد (بحدّيه المكاني والزماني) هو أنه المعادل الواقعي تماماً – مع أنه ليس المعادل الوحيد – لوجود المؤّول في مكان وزمان خاصين به. وكما رأينا، يعمل المستشرق أو منهج «الدراسات الإقليمية» على مساواة البعد بالمرجع النصّي وعلى دمج عُجمَة ثقافة بعيدة بالخطاب المرجعي للمنهج البحثي الذي يتبوأ منزلة اجتماعية مساوية للمنزلة الاجتماعية للمعرفة، من دون الإقرار بما استخلصته تلك العجمة من المؤّول أو الاعتراف بماهية بنية النفوذ والسلطة التي جعلت عمل المؤّول ممكناً. ما أعنيه بكل بساطة هو أنه دون استثناء تقريباً، لا يوجد أي كاتب في الغرب اليوم يبالي على نحو واضح بحقيقة أن «الإسلام» يعتبر ثقافة معادية أو أن كل ما يقوله باحث متخصص يقع ضمن مجال تأثير الشركات والحكومة التي تقوم معاً بأداء دور ضخم جداً في جعل

تأويلات الإسلام وبالتالي معرفته مرغوبةً وتصب في خانة «المصلحة القومية» للبلد الغربي المعني. وليونارد بايندر مثال نموذجي على ما حلّلته أعلاه: فهو يذكر هذه الأمور، ثم يجعلها تختفي لدى كتابته جملة ترفع آيات الولاء لتخصصه و«نظمه المعرفية والمنهجية الثابتة» التي تتمثل وظيفتها الجمعية في أن تكون طريقة فعّالة في إقصاء كل ما يمكن أن يكشف القناع عن موضوعيتها العقلانية، وهو مثال عن المعرفة المقبولة اجتماعياً التي تمحي الخطوات السابقة الناتجة عنها.

وبوصفها أحد سمات التأويل، يمكن تمويه «المصلحة» إلى حدّ أبعد وإخفاءها بشكل محسوس أكثر، فلا أحد يعثر صدفةً وببساطة على الإسلام أو الثقافة الإسلامية أو المجتمع الإسلامي، فالمواجهة مع الإسلام اليوم تجري إما استناداً إلى أزمة النفط السياسية أو نتيجة الاهتمام الشديد للإعلام أو اعتماداً على العرف التقليدي طويل الأمد لدى الخبير - أي المستشرق - في التعليق على الإسلام في الغرب. لنأخذ مثلاً على ذلك حالة مؤرخ أمريكي شاب يأمل التخصص في التاريخ الحديث للشرق الأوسط: يأتي هذا المؤرخ لدراسة الموضوع حاملاً معه جميع العوامل الثلاثة مفعّلة وجاهزة للتطبيق، جميعها تقولب وتشكّل الظرف الذي تُدرك عبره «الحقائق» - أو بالأحرى البيانات الخام المزعومة، وهناك إضافة لذلك التاريخ الشخصي للدارس وحساسيته ومواهبه الفكرية التي يجب أخذها بعين الاعتبار، وهذه، إن أخذناها مجتمعة، تُشكل مقياساً هاماً لمصلحته التي تجعله مهتماً بالموضوع الذي يدرسه: ففضوله الصرف تعدّله أمور من قبيل وعده بالحصول على عمل استشاري في الإدارة الأمريكية أو شركات النفط أو أمله في أن يصبح باحثاً مشهوراً أو رغبته في «البرهنة» على أن الإسلام نظام حضاري رائع (أو فظيع - حسب ما تقتضيه الحال) أو طموحه في أن يشكل جسراً للتفاهم بين هذه الثقافة وتلك أو أمنيته في أن

يُعرف. وتضيف النصوص والمحاضرون الأكاديميون والأعراف البحثية والمنهجية والأهمية الخاصة للبحث طابعَها الخاص على ما يزمع هذا المؤرخ دراسته. وتبقى في النهاية أمور أخرى يجب أخذها بالحسبان أيضاً؛ فلو بحث هذا الطالب في موضوع تاريخ حيازة الأرض في سوريا القرن التاسع عشر،مثلاً، فمن المحتمل جداً أن يكون للمعالجة الأكثر «موضوعية» وصراحةً لهذا الموضوع بعض من الأهمية السياسية الراهنة، لاسيما بالنسبة لمسؤول أمريكي يتلهف عادةً لفهم ديناميات السلطة التقليدية (المرتبطة بملكية الأرض) في سوريا الحالية.

ولكن إذا بُذلت، أولاً، بعض الجهود للوصول إلى اتصال غير قسري مع ثقافة بعيدة، وإذا كان المؤّول، ثانياً، واعياً تماماً للظرف التأويلي الموجود فيه (أي إن فهم المؤّول بأن معرفة ثقافة أخرى هي معرفة نسبية وليست مطلقة بالنسبة للظرف التأويلي الذي تنتج ضمنه) عندها سيكون أكثر من مجرد احتمال أن يشعر المؤول بأن الرأي التقليدي الحرفي عن الإسلام وغيره من الثقافات «النائية» الأخرى هو رأي محدود جداً ومقيّد أيّما تقييد. وعلى سبيل المقارنة، تبدو المعرفة النقيضة بالإسلام أنها تقطع مسافة معقولة نحو التغلب على محدوديات الآراء التقليدية وقيودها، إذ إن رفض الباحثين النقيضين لفكرة وجوب خضوع معرفة الإسلام للمصالح السياسية المباشرة للحكومات الغربية هو السبب الدقيق الكامن وراء تسليطهم الضوء على التواطئ بين المعرفة والقوة. وبقيامهم بذلك، يسعى هؤلاء الباحثون إلى تأسيسٍ لعلاقات أخرى مع الإسلام تختلف عن تلك العلاقات التي ترسمها توجيهات القوة والسلطة. والبحث عن علاقات بديلة يعني البحث عن ظروف تأويلية أخرى وبالتالي، يجري تطوير إحساس منهجي وطرائقي أكثر تدقيقاً وشكاً بكثير.

مع ذلك لا يوجد في النهاية، أي منفذ بسيط مما دعاه بعض النقاد

بالدائرة التأويلية؛ فالمعرفة الاجتماعية باختصار ليست دائماً أفضل حالاً من التأويلات المبنيّة عليها، ومجمل معرفتنا بظاهرة مركّبة ومربكة كالإسلام ناتجةٍ عن نصوص وصور وخبرات هي ليست تجسيدات مباشرة للإسلام (الذي لا يُدرك في نهاية المطاف إلا عن طريق أمثلة حية عنه) بل تمثيلات ذهنية أو تأويلات له، أي أن كل معارفنا عن الثقافات أو المجتمعات أو الديانات الأخرى تنتج عن خلطة تجمع بين الحسي والمباشر وبين الظرف الشخصي للباحث الفرد بما فيه الزمان والمكان والملكات الشخصية والظرف التاريخي، إضافة للظروف السياسية الإجمالية. وما يجعل مثل هذه المعرفة دقيقة أو غير دقيقة، سيئة أو أفضل أو أسوأ. يتعلق باحتياجات المجتمع الذي أنتجها. وثمة بالطبع مستوى بسيط لا يمكن للمعرفة أن توجد دون وجوده: فكيف يمكن للمرء في نهاية الأمر أن «يعرف» الإسلام في المغرب دون معرفته بالعربية أو البربرية وبعض الأمور عن تلك الدولة ومجتمعها؟ إذ أنه فيما عدا ذلك لا تكون معرفة الإسلام المغربي مجرد مسألة اتصال فيما بين الـ هنا والـ هناك، وبين موضوع جامد هامد وبين مراقبه ومشاهده، بل هي تفاعل بين الاثنين (عادةً) من أجل تحقيق هدف هنا: مثل كتابة مقالة استطلاعية علمية أو إلقاء محاضرة أو إسداء نصيحة لصانع القرار. وبقدر ما ينجز هذا الهدف يجري اعتبار أن المعرفة قد أُنتجت وتحققت. وثمة فوائد أخرى للمعرفة (تتضمن حتى فائدة اللا فائدة) ولكن الفوائد السياسية تميل إلى أن تكون وظيفية ووسيلة ونفعية جداً.

إن ما يقال عن المعرفة، إذن، أمر شديد الاختلاط بالفعل وتقرره حاجات جوهرية (على أية حال نادراً ما تكون تلك الحاجات جوهرية) أقل مما تقرره حاجات غير جوهرية، فإجراء دراسة عن الصفوة الإيرانية إبان حكم أسرة بهلوي من قبل باحث أمريكي لديه أوراق اعتماد أكاديمية موثوقة

قد تكون مفيدة لصنّاع القرار الذين يتوجب عليهم التعامل مع ذلك النظام الإمبراطوري. وقد تكون هذه الدراسة عينها مشوّهة بالأخطاء والأحكام غير الصحيحة بالنسبة لخبير تقليدي بالشؤون الإيرانية[31] على أن مقاييس الحكم هذه المتباينة فيما بينها تبايناً جذرياً لا تدل على حاجة إلى مزيد من المحكّات ووسائل الاختبار الأفضل ولا إلى مزيد من المطلقات الأكثر رسوخاً، بل ينبغي علينا أن تذكّرنا بأن التأويل بطبيعته يحيلنا كرةً أخرى إلى الإشكالات التي أثارها التأويل ذاته كي نطرح أسئلة مثل: بالنسبة لمن، ولأي هدف، ولماذا هذا التأويل مقنع في هذا السياق أكثر مما هو عليه في سياق آخر؟ إن التأويل والمعرفة و، على حد تعبير الشاعر والناقد الإنكليزي ماثيو أرنولد، الثقافة ذاتها، هي دائماً نتاج منافسات وصراعات وليست، ببساطة، هبة من السماء.

تطرح فرضية هذا الكتاب أن التغطية التقليدية الراسخة للإسلام التي نجدها هنا في الجامعة والحكومة ووسائل الإعلام ترتبط بمجملها بعلاقات متبادلة، وبأنها أصبحت في الغرب أكثر اختلاطاً وامتزاجاً وبدت أكثر إقناعاً وتأثيراً من أي «تغطية» أو تأويل آخرين في أي مكان آخر. وربما يعود الفضل في نجاح هذه التغطية إلى أولئك الأفراد وتلك المؤسسات التي تنتجها أكثر من أن يعود بالضرورة إلى الحقيقة أو الدقة. وتجادل الفرضية أيضاً بأن هذه التغطية خدمت أهدافاً لا ترتبط سوى ارتباطاً سطحياً بالإسلام ذاته، فكانت النتيجة انتصاراً ليس فقط لمعرفة معينة بالإسلام فحسب وإنما لتأويل معين له أيضاً، والذي برغم ذلك لم يصمد ولم يكن منيعاً أمام ضروب الأسئلة التي طرحتها العقول المتحدية غير التقليدية، الباحثة المستفسرة.

إذاً سيكون من النافل القول بأن «الإسلام» لم يعد يفيد في تفسير الحرب العراقية - الإيرانية بشكل خاص أكثر مما كانت الأفكار عن

«العقلية الزنجية» مفيدة في تفسير تجارب الأمريكيين السود في القرن العشرين، لأنه بعيداً عما تمنحه هذه المفاهيم الكليانية الطغيانية من إشباع لنرجسية الباحث الذي يوظفها ويعتمد رزقه عليها أغلب الأحيان، فإنها لم تعد تجاري القوة الصرفة للأحداث ولا القوى المركبة المعقدة المنتجة لتلك الأحداث، والناتج ثغرةٌ دائمة التوسع قائمةٌ بين الدفاع عن هذه المفاهيم التي يُسعى إلى جعلها متجانسة وبين تلك الدفاعات والثغرات التي تفوقها قوة بكثير الخاصة بالتاريخ الحقيقي. وباتجاه هذه الثغرة يتقدم أحياناً فرد ما ليطرح أسئلة معقولة ويتوقع إجابات منطقية عليها.

ليس بمستطاع أحد معرفة كل شيء عن العالم الذي نحيا فيه، وبذلك لا بد أن يستمر تقسيم العمل الفكري على نحو يمكن التنبؤ بمساره؛ تحتاج الجامعة لذلك التقسيم والمعرفة ذاتها تطالب به والمجتمع الغربي ينتظم حوله. على أن جلّ المعرفة عن المجتمع الإنساني متاحة في نهاية الأمر، على ما أعتقد، أمام الفطرة السليمة - التي هي ذاك الإحساس الذي يولد من صلب الخبرة الإنسانية العامة - وهي قابلة، ويجب أن تكون قابلةً بالفعل، لنوع معين من التقييم النقدي. وهذان الأمران - أي الفطرة السليمة والتقييم النقدي - هما في التحليل النهائي خاصتان اجتماعيتان و، بشكل عام، فكريتان متاحتان أمام أي شخص ومرعيتان من قبله، وليستا حكراً على طبقة معينة أو ملكاً لحفنة من «الخبراء» المحلّفين. مع ذلك، ثمة ضرورة للتدريب والمران إن أراد المرء تعلم اللغة العربية أو الصينية أو إن رغب بفهم معنى اتجاهات اقتصادية وتاريخية وديمغرافية. والجامعة هي المكان الذي يوفر ذلك التدريب، لا شك بهذا الأمر إطلاقاً، على أن الإشكال يبدأ حينما يُنتج هذا التدريب، شِلل من المثقفين الذين، بفقدانهم التواصل مع حقائق المجتمع والفطرة السليمة والمسؤولية الفكرية والثقافية، يقومون إما بالإعلاء من شأن شِلَّتهم بأي ثمن أو بوضعها في

تصرّف السلطة بطواعية شديدة ودون أدنى خجل. وفي كلتا الحالتين ينتهي الحال بالمجتمعات أو الثقافات الأجنبية كالإسلام إلى تغطيتها معرفياً وإعلامياً أكثر من توضيحها وشرحها أو فهمها، بل يترتب على ذلك أيضاً خطر اختلاق تهويمات جديدة ونشر تشكيلات أخرى من المعلومات المضلِّلة التي لم يُسمع بها من قبل.

في كل لحظة تقريباً من السنوات القليلة الماضية كان هناك دليل هام متاح أمام كل فرد بأن العالم غير الغربي عامةً والإسلام بشكل خاص لم يعد يتطابق من النماذج التي فصّلها علماء الاجتماع الأمريكيون أو الأوربيون والمستشرقون والخبراء الإقليميون في السنوات التالية للحرب الكونية الثانية مباشرةً. فمما لا ريب فيه أن العالم الإسلامي إجمالاً ليس مناهضاً للأمريكان أو السوفييت مناهضةً تامة ولا هو موحَّد في أفعاله ولا نحن قادرون على التنبؤ بها. ومن دون محاولة تقديم توصيف شامل لهذه التغيرات، ما زلت أقول بأن هذه الحال في العالم الإسلامي كانت مؤشراً على نشوء حقائق جديدة وغير قياسية فيه؛ وليس أقل صواباً أن أقول بأن شذوذات مماثلة عكَّرت صفو التوصيفات النظرية للسنوات الخوالي كانت قد نشأت في بقاع أخرى من عالم ما بعد الاستعمار. إن مجرد إعادة التوكيد على الصيغ والمقولات القديمة مثل «البلدان النامية» و«العقلية الأفرو-آسيوية» هو عمل أحمق بما يكفي، ولكن ربط هذه المقولات سببياً بتهويمات عن الانحطاط المؤسف للغرب والنهاية التعيسة للاستعمار والضعف المأسوف عليه للنفوذ الأمريكي هو، وأقولها بأعلى نبرة في صوتي، الحماقة بعينها. ببساطة ليس ثمة طريقة يمكن عبرها إجبار مجتمعات تبعد آلاف الأميال عن العالم الأطلسي، في المسافة أو الهوية، أن تتطابق وتتوافق مع ما نبتغيه منها، وبمقدور المرء أن يعتبر هذا القول حقيقة حيادية من دون أن يعتبرها (كما يحدث معي أحياناً) أمراً جيداً في الآن

ذاته. على أية حال، يتمثل خطر الحديث عن تزامن خسارة إيران مع انحطاط الغرب في أننا نعيق بشكل مباشر إمكانية أن تأخذ معظم الأحداث مسارها الطبيعي - ما عدا إمكانية نهوض الغرب واستعادته السيطرة على مناطق كإيران والخليج. إن النجاح الذي حققه مؤخراً «الخبراء» الذين أخذوا يندبون في أبحاثهم نهاية مناطق النفوذ البريطانية أو الأمريكية أو الفرنسية في العالم الإسلامي يمثل، برأيي الشخصي، شهادةً مخيفة عما يمكن أن يكون متوارياً خلسةً في عقول صنّاع القرار الغربيين وبيّنةً مرعبة عما يقدّمه هؤلاء الخبراء عملياً - سواء عن وعي منهم أو دون وعي - لحاجات صنّاع القرار العميقة للعدوان وإعادة الغزو[32]. وأما الحديث عن وجود بعض أطراف محلية في بلدان العالم الثالث مذعنة للغرب وتعزف في فرقته ذاتها فهو زعم يعود لتاريخ العمالة المخزي الذي أكل عليه الدهر وشرب، وليس كما يحلو للبعض أن يصفه بأنه مؤشر على نضوج جديد في العالم الثالث.

إن «الإسلام» في الغرب الراهن لا يمثل الحالة الحقيقية التي يمثلها واقعه الحقيقي عموماً، إلا إن كان يُقصد غزوه. ينبغي علينا إذن أن نقدم البديل حالاً: فإن كان «الإسلام» يخبرنا ما هو أقل بكثير مما يتوجب عليه أن يخبرنا به وإن كان يغطي أكثر مما يغطيه واقعه، فالسؤال الذي يفرض ذاته هو أين - أو بالأحرى كيف - ينبغي علينا أن نبحث عن معلومات لا ترعى أحلامنا الجديدة بالقوة والنفوذ ولا تشجع مخاوفنا وتغرّضاتنا القديمة حيال الإسلام؟ لقد ذكرت في هذا الكتاب - ووصفت بالتفصيل أحياناً - أنواع الاستقصاءات الأكثر نجاعة بخصوص هذه النقطة، وقلت كذلك أنها كلها تبدأ بفكرة أن المعرفة تأويل وأنه يجب أن يكون للتأويل آلية وعي بنيوية بطرائقه المنهجية ومقاصده وأهدافه إن أُريد له أن يكون تأويلاً متروياً ومدروساً وإنسانياً، وإن أُريد له أن أيضاً ينتهي إلى المعرفة. على أنه

يكمن في أساس كل تأويل للثقافات الأخرى - لاسيما الثقافة الإسلامية - خيار يواجه الباحث أو المفكر أو المثقف الفرد: إما أن يضع عقله وفكره في خدمة السلطة والقوة أو أن يضعهما في خدمة النقد والمجتمع والحس الأخلاقي. وينبغي لهذا الخيار أن يكون الخطوة الأولى في عملية التأويل اليوم، كما ينبغي أن ينتج عنه قرار حاسم لا مجرد إرجاء له. وإذا كان تاريخ معرفة الإسلام في الغرب مقيداً تقييداً شديداً بعمليات الغزو والهيمنة التي تعرض لها فقد حان الوقت لفك هذين القيدين تماماً. وليس بوسع المرء أن يتشدد كثيراً في هذه النقطة لأننا إن لم نقم بذلك فإننا لن نواجه توترات طويلة الأمد وربما حروباً لا نهاية لها فحسب، وإنما سنقدم للعالم الإسلامي بمجتمعاته ودوله المختلفة إمكانية نشوب كثير من الحروب واحتمال حدوث ويلات عظيمة وقلاقل مدمرة، ولن يكون آخر هذه الاحتمالات ولادة «إسلام» يكون على أهبة الاستعداد لأداء دور تجهّزه له ردود فعله وعودته إلى حرفيته النصّية وتشددّه، وهذا الاحتمال لن يكون ساراً حتى بالنسبة لأكثر المعايير دموية.



الفهرس

تغطيــة الإســـلام

هذا الكتاب هو الثالث والأخير من سلسلة ثلاثية حاولت فيها معالجة العلاقة الحديثة القائمة بين عوالم الإسلام والعرب والشرق من جهة، وبين الغرب وفرنسا وبريطانيا، ولاسيما الولايات المتحدة، من الجهة الأخرى. و(الاستشراق) أكثر هذه الكتب عمومية إذ يتقفى أثر شتى أطوار العلاقة بين الطرفين. ويقدّم كتابي الثاني (المسألة الفلسطينية) لتاريخ حالة الصراع بين السكان العرب الأصليين لفلسطين، بأغلبيتهم من الفلسطينيين المسلمين وبين الحركة الصهيونية (إسرائيل لاحقاً) التي كانت علّة وجودها وأسلوب اصطراعها مع الحقائق "الاستشراقية" لفلسطين غربيةً بمعظمها.

أما (تغطية الإسلام) فموضوعه معاصر تماماً: فهو يتناول ردود الفعل الغربية، لاسيما الأمريكية، تجاه العالم الإسلامي الذي يُرى إليه منذ أوائل سبعينات القرن العشرين بوصفه موقعاً شديد الأهمية مع أنه، بحد ذاته، مصدر للمتاعب على نحو منفّر وبغيض، وإشكالي إلى حد بعيد. ومن بين مسببات هذه الرؤية شعور حاد في الغرب بنقص تزويد الطاقة والبترول مع تركيز بؤرة أسباب هذا النقص على النفط العربي والإيراني ومنظمة الدول المصدرة للنفط (أوبيك)، مع ما أحدثه ذلك من اضطرابات في المجتمعات الغربية على شكل زيادة في التضخم وفواتير بترولية باهظة كانت ترتفع بشكل دراماتيكي، مضافاً إليها تعزيز الثورة الإيرانية وما تلاها من أزمة الرهائن الأمريكيين للدليل المقلق على ما دعي لاحقاً بـ "عودة الإسلام". وهناك أخيراً نهوض التيار القومي الراديكالي في العالم الإسلامي والشؤم الخاص الذي ارتبط بهذا النهوض، أي عودة تنافس القوى العظمى هناك. ومثالنا على الحالة الأولى الحرب العراقية - الإيرانية، بينما يشكل التدخل السوفييتي في أفغانستان والاستعدادات الأمريكية لإرسال قوات تدخل سريع إلى الخليج مثالاً على الحالة الثانية.



